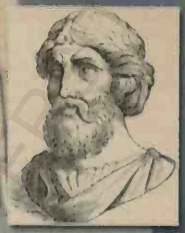
IONUȚ ȘTEFAN

ARISTOTEL
și presocraticii



II 421.299

editura PELICAN

BIBL. CENTR. UNIV.
"M. EMINESCU" IASI
II 421.299

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IONUȚ ȘTEFAN

ARISTOTEL ŞI PRESOCRATICII

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IONUȚ ȘTEFAN

5788269

ARISTOTEL ŞI PRESOCRATICII

ALE

BCU Iasi

editura
PELICAN

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Editura Pelican este diviziune a
Societății Ecologiste „Noua Alianță"

Editura PELICAN este acreditată de către Consiliul Național
al Cercetării Științifice din Învățământul Superior.

Editor: Constantin Stoenescu
Referenți de specialitate:
acad. Gheorghe Vlăduțescu
conf. dr. Savu Totu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ȘTEFAN, IONUȚ
Aristotel și presocraticii / Ionuț Ștefan. - Giurgiu : Pelican, 2010
Bibliogr.
ISBN 978-973-1993-11-9

14(38) Aristoteles

Layout: *Gabriel Ionescu*

Tipărit în România de SC DESKTOP PUBLISHING SRL
GABI@TIPOGRAFIE.RO 0726-22.11.91

ISBN 978-973-1993-11-9

16 MAI 2012

BCU "I.S. CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

1. Introducere 7
2. Mit şi filosofie 12
3. Ontologia presocraticilor 35
   3.1. Şcoala din Milet 35
      A. Thales din Milet 35
      B. Anaximenes din Milet 39
      C. Anaximandros din Milet 43
   3.2. Pythagoras şi pythagorismul 50
      3.2.1. Reprezentanţi ai vechiului pythagorism ... 54
         A. Hippasos 54
         B. Petron din Himera 54
      3.2.2. Reprezentanţi ai pythagorismului ulterior 54
         Philolaos 54
         Archytas 55
   3.3. Heraclit şi heraclitismul 60
      Heraclit din Efes 60
      Cratylos 71
   3.4. Şcoala eleată 74
      A. Parmenides din Elea 74
      B. Zenon din Elea 103
      C. Melissos din Samos 106
   3.5. Empedocles din Agrigentum 110
   3.6 Anaxagoras din Klazomenai 119
   3.7. Şcoala atomistă 127
      Leucip 127
      Democrit 128
   3.9. Sofiştii 133
      A. Protagoras din Abdera 134
      B. Gorgias din Leontinoi 137
4. Metafizica lui Aristotel 155

BCU "LUCIAN BLAGA" UNIVERSITY LIBRARY

5. Interpretarea aristotelică a ontologiilor presocratice 215
6. Heidegger şi presocraticii 237
7. Concluzii 243
8. Rezumat 245

Bibliografie 250

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Introducere

Această lucrare de cercetare are drept scop o analiză şi o interpretare privitoare la legătura dintre filosofia presocraticilor şi filosofia lui Aristotel. Reperele principale ale cercetării noastre vor fi: ontologia şi metafizica. Prin ontologie vom înţelege universul de inteligibilizare a Temeiului. Prin metafizică înţelegem universul de inteligibilizare a relaţiei dintre Temei şi întemeiate.

Vom preciza, din capul locului, faptul că filosofia presocraticilor va fi interpretată în orizontul ontologiei, iar filosofia lui Aristotel în orizontul metafizicii. Pornind de la considerentele lui Paul Ricœur referitoare la modalităţile de interpretare (*Eseuri de hermeneutică – Conflictul interpretărilor*) a unui text în general, vom aplica aceeaşi viziune în orizontul de inteligibilizare a Temeiului. Dacă Temeiul despre care vorbim este Infinitul, Nelimitatul, Indeterminatul etc., atunci modalităţile de inteligibilizare a acestuia vor fi infinite, ne-limitate, atât ca număr cât şi ca orizont de inteligibilizare. Aşa cum Paul Ricœur considera, că nu putem vorbi despre o modalitate de interpretare standard, unică, cea mai bună în cazul unui text, la fel vom considera că nu există o modalitate unică, standard de inteligibilizare a Temeiului. Şi datorită diferenţei de orizont ontologic între Temei şi întemeiate rămâne un rest minim care scapă oricărei tentative de conceptualizare. De aceea vom considera că distincţia aristotelică între potenţă şi act ne este utilă demersului nostru.

Pentru început vom utiliza termenul de filosofiile presocraticilor şi ulterior pe acela de filosofie presocratică.

Aşadar, filosofiile presocraticilor le vom considera diferite modalităţi de inteligibilizare a Temeiului. Avem de a face cu diferite ipostazieri ale Temeiului, care nu sunt contradictorii decât aparent, sau într-o primă instanţă, de suprafaţă. Este mult mai profitabil să le gândim "dincolo" de aparenţa contradicţiilor şi să vedem cum se completează în orizontul Infinitului. Ne vom distanţa de maniera hegeliană privitoare la istoria filosofiei. Filosofiile presocratice nu vor fi analizate ca diferite "momente" în progresul cunoaşterii spiritului absolut. Le vom privi ca pe nişte orizonturi de sine stătătoare, iar fiecare orizont de inteligibilizare a Temeiului este în sine un progres absolut necesar. Fiecare modalitate de inteligibilizare a Temeiului dezvăluie o ipostaziere a Infinitului. Această ipostaziere este o înfăţişare unicat a Infinitului, ireductibilă în unicitatea ei la nimic altceva.

În aceste condiţii principiul noncontradicţiei, specific organonului clasic aristotelic nu va trebui absolutizat, deoarece devine inoperant în anumite condiţii. Voi avea grijă să conturez atât "reuşitele" istoriei filosofiilor presocratice cât şi unele "capcane" ale acestei istorii aristotelice. La limită, filosofiile presocraticilor înseamnă orizont ontologic. Cum gândim Temeiul? Ce este Temeiul? Acestea vor fi întrebările fundamentale. În acest orizont ontologic lipsesc întemeiatele. Aristotel semnalează această problemă. Cum mai întemeiază Temeiul? Cum se trece de la un Temei unic la o multiplicitate de întemeiate? Aristotel semnalează problema separaţiei între Temei şi întemeiate, o problemă care este în viziunea sa greu de rezolvat de mintea noastră. De aceea, el va considera că Temeiul nu trebuie să fie gândit separat de întemeiate. Este mai profitabil pentru noi să gândim Temeiul "împreună cu" întemeiatele. Acesta va fi un "câştig" sigur. "Pericolul" – dacă-l putem numi pericol – interpretării aristotelice este acela că ontologia trece în plan secundar, iar metafizica devine primă, în prim plan. În orizont ontologic conceptualizarea întemeiatelor nu există. În orizont ontologic avem de a face cu inteligibilizarea,

conceptualizarea Temeiului. Întemeiatele sunt în plan secund. "Criza" ontologiei înseamnă câştigul metafizicii. Însă cele două orizonturi filosofice pot fi gândite atât în unicitatea lor, ireductibile la nimic altceva, fie într-o complementaritate, mai profitabilă pentru mulţimea problemelor. De aceea, în această lucrare, ontologia şi metafizica vor fi privite mai mult în unitate şi identitate întru filosofie decât în diferenţă.

Gândul aristotelic este exploatat la maxim de către Martin Heidegger. Temeiul trebuie gândit prin raportare la întemeiate iar întemeiatele trebuie gândite prin raportare la Temei. După cum vom vedea celebra diferenţă ontologică heideggeriană între fiinţă şi fiinţări (*Sein und Seiendes*) este o explicitare în orizont fenomenologic a gândului aristotelic. Însă Heidegger va "reabilita" ontologia presocraticilor pentru că pune accentul pe fiinţa fiinţării. Această fiinţă a fiinţării nu este ea însăşi o fiinţare. Analitica fenomenologică heideggeriană este una fundamental ontologică după cum vom vedea.

Suntem pregătiţi să ne înfăţişăm câteva repere sau firul călăuzitor al cercetării noastre. Vor fi cinci capitole principale: I. Mit şi filosofie; II. Ontologia presocraticilor; III. Metafizica lui Aristotel; IV. Interpretarea aristotelică a ontologiilor presocratice; V. Heidegger şi presocraticii. Vor mai fi o introducere, un rezumat şi câteva concluzii. Am schiţat în linii generale cadrul de cercetare şi câteva repere principale. Urmează să clarificăm, să explicităm toate afirmaţiile anterioare.

Presupoziţia cercetării noastre este aceea că Temeiul este Infinitul. Orice discurs despre *arché* specific orizontului filosofic reprezintă o construcţie limitată, în primul rând de faptul că omul înţeles ca fiinţare care gândeşte, sau care poate gândi acest Infinit este o fiinţare ***limitată***. Vom vedea că filosofiile presocratice reprezintă câteva repere principale ale Ontologicului. Trebuie iarăşi precizat faptul că "organonul" aristotelic nu funcţionează în mod

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

absolut în orizontul ontologiei. Principiul noncontradicţiei, chiar şi cel al identităţii sau al terţului exclus sunt legi cu valabilitate şi aplicabilitate limitată. Infinitul, Indeterminatul sau Nelimitatul nu poate fi "captat", încapsulat sau exprimat în Totalitate Absolută într-un discurs limitat şi bine determinat. Rămâne un rest minim, altfel nu mai are rost să vorbim despre Infinit. Pe de altă parte, discursul sau demersul nostru trebuie să respecte un set minimal de reguli în alcătuire. Trebuie să fie coerent şi inteligibil pentru cititori. Deci principiile logice sunt şi nu sunt folositoare. Dacă absolutizăm principiul noncontradicţiei vom întâmpina serioase dificultăţi. Cum întemeiem conceptele opuse sau contradictorii: bun-rău, frumos-urât etc.? Principiul identităţii poate fi exprimat A=A. Rezultă că Temeiul este identic cu el însuşi şi nu poate fi identic cu altul său. Din momentul în care gândim această situaţie astfel, impunem o limită Temeiului. Această limită ne "aruncă" din orizontul Infinitului în cel al finitului. Infinitul poate fi gândit în orizontul conştiinţei ca fiind „fără-niciun-fel-de-limită". Temeiul poate fi finit? Răspunsul este da. Temeiul poate fi Infinit? Răspunsul este iarăşi da. Ce ne rămâne de făcut? Orice formă de limită şi limitaţie apare în gândirea noastră datorită limitelor pe care singuri ni le impunem. Aceste limite sunt ulterior proiectate în planul ontologic sau metafizic. Această proiectare este problematică şi destul de neprofitabilă demersului filosofic. În fond, de la filosofii greci şi până la Heidegger apropiat nouă cronologic, "sarcina filosofiei" este gândirea Fiinţei. Reperele noastre principale vor fi: Infinit, limită, conştiinţa Infinitului, depăşirea permanentă a oricărei forme de limită şi de limitaţie. Acum este timpul să ne reîntoarcem la Hesiod să înfăţişăm rapid caracteristicile mitologiei în opoziţie cu cele ale filosofiei. Filosofiile presocraticilor trebuie înfăţişate în unicitatea lor dar şi considerate în ansamblu. Nu voi înfăţişa contradicţiile între filosofiile presocratice, ci trebuie să avem tot timpul în conştiinţă orizontul Infinitului în care articulăm aceste filo-

sofii. Iarăşi trebuie să avem permanent în conştiinţă faptul că miza acestei cercetări se poartă între Integrala încărcătură semantică a Infinitului anaximandrian (*apeiron*-ul înţeles ca "fără-niciun-fel-de-limită") ca orizont permanent aflat în conştiinţa noastră şi inteligibilitatea acestui text, care, "din păcate", se bazează şi pe principiile logicii clasice. Ce este mai profitabil de "sacrificat"? Orizontul semantic al Infinitului sau inteligibilitatea acestui text?

În măsura în care, toţi filosofii presocratici se vor confrunta cu gândirea Temeiului ca fiind Infinitul şi în măsura în care Aristotel se va strădui să gândească Infinitul, Nelimitatul, Indeterminatul în relaţie cu întemeiatele, care sunt finite limitate şi strict determinate, "filosofiile" acestor gânditori se vor articula într-un singur orizont, de fapt orizontul ultim al Filosofiei înseşi. Având tot timpul în conştiinţă aceste repere trasate deocamdată succint, cred că avem de a face cu "filosofia" acestor gânditori ca orizont de inteligibilizare a Infinitului şi a medierii între Infinit şi multiplicitatea finitelor.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2. Mit şi filosofie

În acest capitol voi realiza o analiză a mitului şi a filosofiei înfăţişată în orizontul identităţii şi a diferenţei. Vom parcurge un drum al gândirii originare ajunsă la o primă "tăietură" sau ruptură fundamentală, şi anume aceea dintre mit şi filosofie.

Voi încerca să trasez reperele unor "definiţii de lucru", una pentru mit, iar cealaltă pentru filosofie. Consider, de asemenea, că e necesară conturarea succintă a cadrului istorico-social în care gândirea umană a făcut saltul de la mit la filosofie. Diferenţele evidente dintre aceste două "produse" ale gândirii umane pot fi conturate cu succes prin compararea "rezultatelor" acestora: cosmogoniile şi ontologiile.

Aşadar, ne vom referi în primă instanţă la mit. Ce ar putea să însemne mitul? "Cuvânt, alături de epos [...]; discurs public, povestire/vorbă auzită [...]; legendă, prin opoziţie cu logos [...]; fabulă [după Esop]; născocire în opoziţie cu adevărul [...]; «povestire alegorică în deschidere filosofică» [...]; imagine a lumii[...]"[1] Acest cuvânt – mit – conţine o bogată încărcătură semantică. Unde s-a născut el prima dată? În Grecia antică, iar limba care a avut privilegiul să-l aducă pe lume a fost limba în care se va naşte ulterior filosofia.

"«Civilizaţia greacă» de care ne ocupăm aici corespunde naşterii, dezvoltării, maturizării şi crizei cetăţii,

---

[1] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 378.

adică perioadei cuprinse între sfârşitul lumii miceniene şi începuturile epocii elenistice. [...]

Cele mai vechi texte de literatură greacă, poemele homerice şi hesiodice, dau o definiţie antropologică şi normativă exclusivă şi inclusivă, a condiţiei umane."[2]

Se pare, în primă instanţă, că mitul este, o creaţie a gândirii umane, un produs al literaturii, cu caracter alegoric, prin care omul încearcă să-şi satisfacă "foamea" unor întrebări la care nu s-a răspuns. Care ar putea fi aceste întrebări, sau mai bine spus care este orizontul, în care ele se articulează cu posibile răspunsuri cu tot?

O primă întrebare e legată de începuturile lumii: această lume are un început sau nu? O altă posibilă întrebare este legată de natura fizică observabilă prin simţuri: cum a luat naştere aceasta? Universul în care trăim este condus, dirijat sau nu spre un scop anume? Dacă da, cine sau ce îl dirijează şi care este scopul lumii în care trăim? Acestea sunt doar câteva întrebări originare, care au apărut în orizontul gândirii la începuturi. Mitul se naşte în primele momente, în care gândirea umană răspunde acestor întrebări. Terenul propice pentru naşterea mitului este Grecia antică. Şi alte civilizaţii şi culturi au avut miturile lor: civilizaţia chineză, indiană, egipteană, mesopotamiană etc.; însă, ne referim la Grecia antică, deoarece în acest caz, relaţia mit–filosofie poate fi analizată cel mai bine. "Orice cultură se defineşte în raport cu natura, orice cultură utilizează o grilă care integrează şi codifică zei, oameni, animale şi lucruri.[...] Una din trăsăturile cele mai caracteristice ale civilizaţiei greceşti este, dimpotrivă, faptul că aceasta pune la dispoziţia cercetătorului cuplurile de opoziţii care, în chip explicit sunt proprii civilizaţiei greceşti înseşi. *Crudul* şi *coptul* au fost în Grecia, pur şi simplu, crud şi copt. Nu e nevoie să le deducem."[3]

---

[2] Pierre Vidal-Naquet, *Vânătorul negru*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1985, trad. Zoe Petre, pag. 30.
[3] *Ibidem*, pag. 30.

Un astfel de cuplu de opoziţie în orizontul *crudului* şi al *coptului* este şi acela dintre mit şi filosofie. După cum vom vedea mitul se apropie mai mult de "crud", sau de vârsta crudă a gândirii, în timp ce filosofia se înscrie în orizontul *coptului* sau a maturizării gândirii umane.

"Cuvântul «mit» ne vine de la greci. Dar el nu avea pentru cei care îl întrebuinţau în vremurile arhaice sensul, pe care i-l dăm noi astăzi. *Mythos* înseamnă «vorbă», «povestire». El nu se opune, dintru început, lui *logos*, al cărui sens iniţial este tot acela de «vorbă, discurs» şi care ulterior va deveni inteligenţa şi raţiunea. Abia cu începere din secolul al V-lea, în cadrul unor expuneri filosofice sau al unor cercetări istorice, *mythos*, opus lui *logos*, va căpăta o nuanţă peiorativă, ajungând să desemneze o afirmaţie neîntemeiată care nu se sprijină pe o demonstraţie riguroasă ori pe o mărturie credibilă. Dar chiar şi în acest caz, *mythos*, descalificat din punct de vedere al veridicităţii, datorită contrastului dintre el şi *logos*, nu se aplica vreunei categorii anume de povestiri sacre despre zei sau eroi. Multiform asemeni lui Proteus, el desemnează realităţi foarte diverse. Teogonii şi cosmogonii, de bună seamă, dar şi povestiri de tot felul, genealogii, basme pentru copii, proverbe, istorioare moralizatoare, sentenţe tradiţionale; altfel spus, tot ce se transmite parcă spontan din gură în gură. *Mythos* se prezintă, aşadar, în contextul grecesc, nu ca o formă particulară de gândire, ci, ca o totalitate a ceea ce vehiculează şi difuzează, cu prilejul unor contacte, întâlniri şi conversaţii întâmplătoare, acea forţă fără chip, anonimă şi insesizabilă, pe care Platon o umeşte *Pheme*, zvonul."[4]

În primă instanţă mitul deschide orizontul întrebărilor amintite anterior. Lumea există pentru grecul începuturilor de mituri prin metamorfoza zeilor originari. Ceea ce este foarte interesant, la o analiză comparată a diferitelor

[4] Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii greceşti*, Editura Symposion, Bucureşti, 1995, trad. Florica Bechet şi Dan Stanciu, pag. 17.

mitologii, este faptul că, la naşterea întregului univers trebuie să se producă un sacrificiu originar al zeilor primordiali. Această idee a sacrificiului originar este întâlnită în toate marile mitologii: chineză, indiană, nordică, celtică sau la populaţiile băştinaşe din America de Nord, America Centrală sau America de Sud. Aşadar, un prim produs al miturilor este cosmogonia. Aceasta reprezintă o primă tentativă de răspuns privitoare la creaţia, naşterea lumii.

"În Grecia (şi nu numai), la început, modelele sunt sincretice, teocosmogonice, zeii generaţi fiind şi regiuni ale lumii şi invers. Când Hephaistos împodobeşte scutul lui Ahile, reface (reprezentând) povestea lumii: «sunt închipuite pământul, cerul şi cu marea, neasemuitul soare, luna cea rotundă, şi nesfârşite astre, cerului cunună; puternicul Orion, Hyadele, Pleiadele şi Ursa, căreia i se spune şi Carul Mare, ţinând Orionul şi pe loc rotindu-se...»[...]"[5]

În acest fragment imaginile sunt descrise metaforic. Cosmogonia lui Hesiod în-cearcă să ne ofere mai mult descrieri de imagini, "forţându-ne" practic să ne reprezentăm vizual naşterea universului. După cum vom vedea, mitul, prin cosmogonii şi teogonii, nu oferă modele de inteligibilizare prin concepte a universului. Voi alătura trei "reprezentări mitice" din spaţii culturale diferite pentru a evidenţia modul de desfăşurare al gândirii mitice. Putem să considerăm că, în primă instanţă gândirea umană s-a deschis în orizontul mitic, pentru ca, ulterior, să treacă în orizontul filosofic devenind o gândire filosofică.

"«La început era întuneric, învăluit de întuneric; acest tot era o întindere nedesluşită de ape/ Germenul care era ascuns în haos, acest Unul s-a născut prin puterea căldurii/ La început s-a ivit deasupra acestuia dorinţa, care a fost cea dintâi emanaţie a spiritului.../ Puterile creatoare erau; puterile primitive erau: puterea pasivă era dedesubt,

---

[5] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 147.

puterea activă, deasupra./ Cine ştie într-adevăr, cine ar putea spune aici (pe pământ), de unde s-a născut, de unde-i această creaţie?/ Zeii s-au ivit după crearea acestei lumi...» (Rg Veda, X, 1929). «La început s-a ivit Haosul. Pământul (Gaia)...Tartarul întunecat... şi Eros..., apoi... Din Haos se nasc Erebos şi noaptea cea neagră (Nyx), iar din aceasta eterul (Aither) şi lumina de zi (Hemera).» Gaia (pământul, element feminin), la rândul său îşi produce contrariul, Cerul (Uranus), pentru a vedea împreună, fluviul Okeanos, pe Cronos, «zeul cu gânduri viclene» al timpului şi timpul însuşi. (Hesiod, Theogonia, 116 şi urm.) «Zice că înainte de facerea lumii, nu era pământ, soare, lună şi stele, nici oameni şi vietăţi, ca în ziua de astăzi, ci numai o apă încotro te-ai fi întors şi te-ai fi uitat. Iar pe deasupra acestei ape nemăr-ginit de mare, umbla încolo şi încoace Dumnezeu şi cu Dracul unicele fiinţe pe atunci. De la o vreme însă, săturându-se Dumnezeu de atâta umblătură în dreapta şi în stânga şi voind să aibă măcar o bucăţică de loc unde să se aşeze şi să se odihnească, se hotărî să facă pământul. Şi cum se hotărî trimise pe Dracul în fundul mării, ca să ia de acolo sămânţă de pământ...» (legendă cosmogonică românească, Sim. Fl. Marian, 16, pag. 122 şi urm.)"[6]

Ceea ce se observă în toate cele trei fragmente de cosmogonii este faptul că, la facerea lumii sau la naşterea universului stau două zeităţi, sau două forţe opuse, contrarii. De aici rezultă caracterul dialectic al gândirii mitice. Prezenţa oceanului primordial sau a apei originare parcă anunţă gândul lui Thales. Însă, încă, nu putem vorbi despre o manieră de inteligibilizare sau de conceptualizare a temeiului, sau a principiului unic, care dă seama, sau ar trebui să dea seama de întreaga multiplicitate a lucrurilor existente. Ne aflăm încă în orizontul unei gândiri care funcţionează alegoric şi care încearcă să încifreze

[6] Gheorghe Vlăduţescu, *Bufniţa Minervei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, pag. 128.

"adevărul" în afirmaţii care solicită o interpretare, o decodificare şi implicit o hermeneutică. Ceea ce este interesant în cazul mitologiei greceşti, este faptul că panteonul acesteia cuprinde un "zeu special" numit Hermes; "născut într-o peşteră ca fiu al lui Zeus şi al nimfei munţilor Maia. Lui îi erau consacrate grămezile de pietre pentru orientarea călătorilor, de aici, probabil, şi numele său (*hermaion* «grămadă de pietre») [...] Ca zeu protector al intrării Hermes poartă numele de Pylaios sau Propylaios. El este, mai ales, solul zeilor cu caduceu (Kerykeion), sandale înaripate şi pălărie cu boruri largi; este patronul negustorilor şi al celor care călătoresc, dar şi al hoţilor şi al oratorilor."[7] Era cel care transmitea mesajul, care conţinea hotărârile zeilor, muritorilor. Conceptul ulterior de hermeneutică, probabil, că provine din gândul mitic referitor la Hermes. Acesta este încă un punct de legătură dintre mit şi filosofie. Ambele se cer interpretate, traduse, explicitate sau decodificate la nivelul simbolurilor şi al încărcăturilor semantice.

Revenind la cosmogonia lui Hesiod, acceptăm ideea, potrivit căreia, problema haosului originar este înţeleasă şi explicitată din perspectiva unei gândiri filosofice moderne. "Pentru a fi putut pune problema începutului absolut, lui Hesiod i-ar fi trebuit «o rigoare» pe care în epocă, gândirea sa nu putea să o aibă. «De aceea este o pseudoproblemă, căutarea sensului absolutului hesiodic, haosul fiind el însuşi relativ. Noţiunea comună de haos care desemnează o stare de confuzie şi de indistincţie absolută este total falsă. Antiteza haos-cosmos... nu este decât o invenţie modernă» (Jaeger, 1966, pag. 116, cf. şi Robin, 1934, pag. 33)."[8]

Haosul este admis ca fiind momentul prim al cosmogoniei. Ulterior apar zeii şi regiuni de pământ în acelaşi timp, în serii succesive. Opoziţia haos-kosmos este un re-

---

[7] Manfred Lurker, *Lexicon de zei şi demoni*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1999, trad. Adela Motoc, pag. 136.

[8] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 294.

zultat al resemnificării din perspectiva gândirii filosofice moderne. În mod originar haosul este momentul prim, apoi kosmosul i-a locul haosului prin ordonarea acestuia. Mişcarea surprinsă de gândire în orizontul mitului este pe orizontală. Începând cu Thales, vom vedea că mişcarea în gândire este pe verticală, Temeiul unic al universului este numit şi gândit printr-o rigoare absolută.

Contextul în care se desfăşoară mitul este cetatea antică greacă. Aceasta îşi are, fiecare în parte, începutul ei, sau propria ei "cosmogonie". Această tradiţie va fi ulterior preluată şi de către romani.[9] "Instrumentul vieţii politice în cadrul cetăţii era cuvântul; iar pe plan propriu-zis intelectual, prin scriere se va ajunge la crearea unei culturi comune, ea permiţând răspândirea în totalitate a unor cunoştinţe care anterior erau interzise sau rezervate anumitor persoane. [...] Alături de recitarea textelor lui Homer sau Hesiod învăţate pe dinafară – care rămâne tradiţională – scrierea va constitui unul din elementele de bază ale acelei paideia greceşti."[10]

Pentru noi, miturile vechilor greci se sustrag unei analize directe, pentru că nu ajung prin viu grai, ci "ele sunt fixate definitiv în operele poeţilor epici, lirici şi tragici care le folosesc în funcţie de propriile lor cerinţe estetice conferindu-le astfel, prin perfecţiunea formei, o dimensiune literară. Culegerile, pe care în epoca elenistică erudiţii le alcătuiesc adunând sistematic, transcriind şi clasificând tradiţiile legendare, pentru a le regrupa şi a le potrivi laolaltă sub forma unor compilaţii mitologice, au toate un caracter de operă scrisă, elaborată de un autor anume.

Aşadar, astăzi nu se pune problema de a aşeza mitul şi raţiunea faţă în faţă, ca doi adversari bine individualizaţi, fiecare având propriile sale arme, ci de a compara, printr-o

---

[9] Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984, trad. Mioara şi Pan Izverna, vol. I, pag. 183.

[10] Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii greceşti*, Editura Symposion, Bucureşti, 1995, trad. Florica Bechet şi Dan Stanciu, pag. 72.

analiză riguroasă a textelor, felul cum «funcţionează» discursul teologic al unui poet ca Hesiod spre deosebire de textele filosofilor sau ale istoricilor, de a sesiza divergenţele în modalităţile de realizare a compoziţiei, în organizarea şi desfăşurarea povestirii, jocurile semantice, logica naraţiunii."[11]

Mitul lui Prometeu deschide orizontul moralizator şi justificarea sacrificiului uman în timpul ceremonialului religios. Zeus va pedepsi aspru încercarea lui Prometeu de a fura focul sacru din Olimp. Dar, odată furat, acest foc sacru va fi menţinut veşnic viu în vatra sacră a casei din cetatea antică.[12] În orizontul mitic orice încercare de pătrundere a omului în spaţiul zeilor suverani este pedepsită. Dar, oare, la fel stau lucrurile şi în cazul gândirii filosofice? Heraclit "fură" focul primordial, focul care este Temei, prin inteligibilizare, dar, de această dată, nu mai este "pedepsit" de nici un zeu. Consecinţele sociale ale sacrificiului uman din orizontul mitic sunt importante.

"Prima povestire mitică comportă, aşadar, trei lecţii: 1. E cu neputinţă să-l înşeli pe Zeus. Nu există nici o fraudă care să-i scape. Nu există nedreptate care să nu fie, mai devreme sau mai târziu, descoperită şi pedepsită. 2. Răspunsul lui Zeus la frauda lui Prometeu instituie marea lege care va domni de aici înainte asupra oamenilor: nimic fără preţ, totul se plăteşte. Agricultorii sunt primii care suportă consecinţele acestei hotărâri. Grânele nu mai cresc de la sine. Pentru a avea îndeajuns trebuie să te străduieşti, să te întreci în lucru, să te prăpădeşti muncind. Ţăranul, trebuie să accepte această lege aspră pe care Zeus i-o impune drept pedeapsă pentru greşeala prometeică. Dacă vrea să obţină belşugul fără a comite vreo nedreptate pe care mai târziu tot o va plăti, el trebuie, zi după zi, să-şi trudească ogorul. Aşa va deveni drag Nemuritorilor.

---

[11] *Ibidem*, pag. 18.
[12] Fustel de Coulanges, *Op. cit.*, pag. 79.

Dreptatea lui depinde de emulaţia în muncă, de Eris cea bună. 3. O nenorocire nu vine *niciodată* singură. Forţele răului sunt înrudite şi solidare. Toate darurile pământului trebuie să fie plătite cu sudoarea ţăranului. Pandora – toate darurile pământului – nu are doar chipul unei divinităţi a gliei, unei forţe a Fecundităţii. Ea este şi Femeia, care simbolizează, în duplicitatea ei, o condiţie umană, în care răul îşi are începând de-acum, locul său alături de bine, în care acestea sunt inextricabil amestecate."[13]

Tabloul conturat de miturile vechilor greci, la care neam referit, nu este unul, tocmai paradisiac. Toţi muritorii sunt supuşi hotărârilor zeilor. Aceste hotărâri sunt implacabile şi nemiloase uneori. Pentru a le atrage bunăvoinţa, oamenii trebuie să îmbrăţişeze cultul religios al acestora. În antichitatea greacă, fiecare cetate îşi are proprii săi zei protectori (cetatea Atenei o avea drept protectoare pe zeiţa cu acelaşi nume). Un plan important, al confruntărilor descrise în Iliada lui Homer, este şi acela dintre zeii protectori ai Troiei şi zeii protectori ai grecilor asediatori. Aşadar, mitul, în afară de modelele cosmogonice, este sursa de religie în cetate şi în casele oamenilor. Vatra sacră a casei transmite mai departe "nemurirea" focului furat de Prometeu cândva. În acest fel mitul este cuprins de memorie, transmis şi perpetuat.

"În panteonul grec figurează o divinitate care poartă numele unei funcţii psihologice: *Mnemosyne*, Memoria. Exemplul, desigur, nu este unic. Vechii greci aşază în rândul zeilor pasiuni şi sentimente, *Eros*, *Aïdos*, *Phobos*, atitudini mentale, *Pistis*, calităţi intelectuale, *Metis* (Înţelepciunea), greşeli sau rătăciri ale spiritului, *Ate* (Furia), *Lyssa* (Nebunia). Multe fenomene de acest fel, de ordin psihologic pentru noi, pot face obiectul unui cult. În cadrul unei gândiri religioase,

[13] Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. Zoe Petre şi Andrei Niculescu, pag. 76.

ele apar sub forma unor puteri sacre, depăşindu-l pe om şi copleşindu-l, chiar atunci când se simte stăpânit de ele"[14]

Acesta reprezintă, poate, nucleul orizontului mitic. Omul, într-un astfel de orizont, se înţelege pe sine, divinizându-şi propriile însuşiri, transformându-le în forţe ale universului care-l stăpânesc. Împotriva unei astfel de mentalităţi ia atitudine Platon. Paideia homerică trebuia să fie "ucisă" şi înlocuită cu una nouă, resemnificată şi care aduce cu sine, totodată, şi o revoluţie sau "tăietură" în gândire. Memoria divinizată deschide orizontul artelor, al poeziei în special.

În orizontul lui *Mnemosyne*, poetul are experienţe nemijlocite cu caracter revelatoriu în special ale trecutului. "El cunoaşte trecutul pentru că are puterea de a fi prezent în trecut. A-şi aminti, a şti, a vedea, iată tot atâţia termeni echivalenţi. Un loc comun al tradiţiei poetice este acela de a opune tipul de cunoaştere al omului obişnuit: a şti din auzite pe baza mărturiei altora, pornind de la evenimente relatate, celei a *aedului* posedat de inspiraţie şi care este, asemeni celei divine, o viziune personală directă. Memoria îl transportă pe poet în sânul evenimentelor vechi, în timpul lor. Organizarea temporală a naraţiunii sale nu face decât să reproducă seria evenimentelor, la care într-un fel el asistă, în chiar succesiunea lor pornind de la origine."[15]

Memoria în orizontul mitologic este corelată cu uitarea (*Lethe*). Acest cuplu memorie-uitare este integrat şi totodată resemnificat de Platon în dialogul *Republica*: "sufletele însetate trebuie să evite să bea din fluviul de pe câmpia Lethei o apă «pe care nici un recipient nu o poate păstra», şi care, aducându-le uitarea, le trimite să renască. La Platon, această uitare ce constituie vina esenţială a sufletului, maladia sa specifică, nu e altceva decât ignoranţa. În apele lui *Lethe*, sufletele îşi pierd amintirea adevărurilor eterne pe care

[14] *Ibidem*, pag. 138.
[15] *Ibidem*, pag. 139.

le-au putut contempla înainte de a reveni pe pământ, dar *anamnesis*, redându-le adevărata natură, le va permite să le regăsească."[16] Miturile reluate de Platon sunt integrate într-o gândire ontologică, epistemologică, metafizică, filosofică într-un cuvânt. Dacă în orizontul mitic *anamnesis*-ul permitea reamintirea vieţilor anterioare, în orizont filosofic *anamnesis*-ul permite reamintirea adevărurilor eterne, a *eidos*-urilor.

Acest orizont de explicare a comportamentului este "marcat" de următoarele repere polarizate: raţional-iraţional, echilibru şi măsură vs. nebunie şi *hybris* (distincţia nitzscheană între dionisiac şi apolinic funcţionează cel mai bine în înţelegerea cuplului *mythos-logos*).[17] Referitor la nebunie amintim faptul că însuşi Aristotel a vorbit despre nebunia ca "dar divin". Stagiritul considera că sunt patru forme de "nebunie sacră", dar divin al zeilor trimis muritorilor: 1. nebunia profetică, al cărei zeu este Apolo; 2. nebunia telestică sau rituală, al cărei protector este Dionysos; 3. nebunia poetică inspirată de muze; 4. nebunia erotică, inspirată de Afrodita şi Eros.[18]

Orizontul mitic fiind conturat, trebuie înfăţişat şi cel filosofic. Cum a fost posibilă această primă "tăietură" în istoria gândirii omeneşti? Mai întâi, ar trebui să conturăm reperele orizontului filosofic încercând o definiţie de lucru analoagă mitului. Gândirea filosofică şi implicit filosofia însăşi iau naştere odată cu Thales din Milet. Etimologic, filosofia înseamnă "iubire de înţelepciune". "Primii care îşi vor fi dat seama de faptul că una este înţelepciunea şi alta iubirea-de-înţelepciune vor fi fost pytagoreicii. După tradiţie, distincţia va fi urmată rigorismului lor religios, ei

---

[16] *Ibidem*, pag. 147.

[17] Friedrich Nietzsche, *Naşterea tragediei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1978, trad. Ion Dobrogeanu-Gherea, Ion Herdan, pag., 180.

[18] E.R. Dodds, *Grecii şi iraţionalul*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, trad. Catrinel Pleşu, pag. 85.

socotind că numai zeul este înţelept, în timp ce omul este doar iubitor de înţelepciune."[19]

Întorcându-ne la începuturile gândirii filosofice trebuie să-l "reamintim" pe Thales. Ce a câştigat gândirea filosofică prin acest om socotit prin tradiţie, ca făcând parte din cei şapte înţelepţi ai antichităţii greceşti?

A fost prima dată când gândirea umană a putut inteligibiliza Temeiul sau Prin-cipiul, care stă la baza tuturor lucrurilor (*arché*). În acest prim act al gândirii originare, Temeiul sau Principiul a fost numit. Apa stă ca nume pentru principiu. "În interiorul altui orizont [decât cel mitic], Thales din Milet alege motivul apei parcă datorită îndeplinirii aproape în condiţie ideală a rolului de mijloc, adică de purtător al unor semnificaţii ulterioare în raport cu el. Ai impresia că primul filosof al grecilor, oricât ar părea de ciudat, nu vine dinspre ceea ce va fi premers şi va fi pregătit «tăietura»; că nu înaintează de la *apa ca început* (principiu) la *începutul ca apa*, ci, dimpotrivă, că printr-o mişcare inversă «coboară» prin *începutul ca apă* până a atinge «treapta zero» a construcţiei filosofice şi a limbajului filosofic. În alte cuvinte, Thales pare să vină «înspre» momentul «tăieturii» din interiorul *orizontului filosofic* deja decupat şi nu *către el, din afara lui*. Primul filosof al grecilor, deci, pare să identifice principiul cu apa nu pentru a fi socotit că *apa este* principiul, ci pentru a fi văzut în ea mijlocul optim necesar deopotrivă producerii unui limbaj specializat şi impunerea filosofiei în conştiinţa epocii."[20]

Primul act al gândirii filosofice a fost îndeplinit. Temeiul sau Principiul este unic şi el a fost numit. Ceea ce-i lipsea încă gândirii filosofice era un limbaj specializat, conceptual, care să cuprindă întreaga încărcătură semantică necesară demersului ontologic. De ce a ales Thales acest nume

---

[19] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 262.

[20] Gheorghe Vlăduţescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pag. 37.

pentru temei? Răspunsul la această întrebare poate fi multiplu (Aristotel consideră că Thales a procedat fizicalist, Hegel consideră că prin acest nume gândirea captează fluiditatea ca primă determinare a Temeiului) şi este în plan secund faţă de actul însuşi de numire a principiului.

Odată cu Thales gândirea intră în orizontul reflecţiei filosofice. "Reflecţia filosofică se va fi aplicat mai întâi lumii ca lume pentru a se afla, cum va zice Aristotel, «primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naştere sau este cunoscut», principiul adică (Metaph., V, 1, 1013 a)."[21]

La fel ca şi în cazul focului, aerului şi a pământului, apa stă ca nume pentru *arché*. Thales este primul filosof ce desprinde gândirea de orizontul mitic, deschizând-o orizontului filosofic. "În şcoala din Milet, se pare că *Logos*-ul s-a eliberat pentru prima dată de mit aşa cum orbul îşi capătă vederea. A fost nu numai o schimbare de atitudine intelectuală sau mutaţie mentală, ci o revelaţie decisivă şi definitivă; descoperirea spiritului."[22] Orizontul filosofic deschide totodată seria întrebărilor problematizante, a dialogului filosofic. Mitul reprezenta o naraţiune descriptivă şi era lipsit de interogaţii dialogale problematizante, în primă instanţă.

Următorul "moment" al gândirii filosofice la care ne referim în demersul nostru este Anaximandru. Acest filosof a adâncit gândirea filosofică, îndrăznind să gândească *apeiron*-ul ca fiind Temeiul. Interesant este faptul că, termenul exista deja în orizontul mitic, el nefiind inventat de către Anaximandru. Gândirea mitică operase deja cu el, însă filosoful ionian îl resemnifică definitiv, consacrându-l demersului filosofic.

---

[21] *Idem, Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 33.

[22] Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. Zoe Petre şi Andrei Niculescu, pag. 447.

"«Discuţia asupra sensului» *apeiron*-ului anaximandrian ar umple «poate un întreg volum» (Constantin Noica, *Note la Fragmentele presocraticilor*, p., 129).

Numea el infinitul şi dacă da, ce fel era acesta, spaţial ori temporal, spaţial şi temporal? Dar, dacă nu, ce mai însemna nemărginirea către care ne îndreaptă etimologia?

Căci în limbajul poetic, şi este de presupus că şi în limbajul comun, *apeiron* semnifica *nesfârşirea, imensitatea* unui pământ (al Hellespontului, bunăoară: *Hellespontos àpeiron*, întinsul Hellespont, *Iliada*, 24, 245), *ceea ce nu are număr* («răspundea mulţimea nesfârşită, nenumărată – *démos àpeiron* – jelindu-l pe Hector», *ibid.* 776), *adâncimea somnului:* (hypnon kat' apéirona khieýen; «[şi un zeu] revarsă asupră-mi un somn adânc» - *Odiseea*, 7, 286; cf. A. Bailly, Dictionaire ... art. àpeiron)"[23]

Se produce o schimbare la nivelul funcţiei gramaticale îndeplinite de *apeiron*. Din adjectiv, desemnând o însuşire sau un atribut al unui substantiv, *apeiron*-ul devine el însuşi substantiv. Această transformare se produce în orizontul filosofic al limbajului. În funcţie gramaticală de substantiv, *apeiron*-ul desemnează "ceea ce este in-determinat în sine şi prin sine."[24] In-determinarea nu trebuie înţeleasă în cazul *apeiron*-ului anaximan-drian, ca o determinare adăugată prin inteligibilizarea temeiului. "Anaximandros, prin urmare, va fi admis *apeiron*-ul ca principiu, iar nu principiul ca *apeiron*. Accentul cade pe *apeiron*, iar nu pe *arché*, adică pe un atribut trecut în condiţie de principiu şi nu pe principiu ca principiu. De aici şi forma negativă a numelui principiului anaximandrian: a (privativ) – *peiron* (de la tà peras, limită, extremitate, sfârşit), deci ne-limitatul, ne-sfârşitul, ne-determinatul. [...]

---

[23] Gheorghe Vlăduţescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pag. 50.
[24] *Ibidem*, pag. 50.

Cu *apeiron*-ul anaximandrian, deci, se face trecerea în gândirea greacă, de la filosofia *fizică* la filosofia metafizică. Trecere care nu putea să se întâmple altfel. Adică nu direct de la *apă ca principiu* la *principiul ca principiu*, ci prin mijlocirea *apeiron*-ului ca principiu."[25]

Thales şi Anaximandru se folosesc de limbajul mitic pentru a-i descoperi încărcătura semantică filosofică. Chiar dacă sunt şi iubitori de mit, ei sunt iubitori de înţelepciune, adică filosofi. Diferenţele dintre mit şi filosofie încep să se contureze din ce în ce mai bine. "Căci dacă în conştiinţa mitică, tradiţională, Cronos, un zeu, nu este timpul (simplificând puţin deocamdată), în cea ulterioară, filosofică, *apeiron*-ul, termen cu identitate conceptuală într-un limbaj specializat, nu are aceeaşi semnificaţie. *Apeiron*-ul nu este timpul, cât mai degrabă, timpul este *apeiron*. [...]

Nemărginirea de tip mitic a acestora (timp, spaţiu, generare) însă nu este asemenea celei de expresie filosofică, ulterioară şi istorică şi sistematică. Mitică – una, metafizică alta –, cele două modalităţi de reconstrucţie se individualizează perfect şi, ca atare, în universul propriu de exerciţiu, fiecare poate să-şi asigure autonomia. Mitul, deci, nu este ceea ce este ca o posibilă filosofie, ori ca o filosofie ţinută în condiţie de mijloc, nici filosofia o filomytie simplu evoluată."[26]

Temeiul inteligibilizat în orizont filosofic este unic şi este In-determinatul. Tocmai prin faptul că este In-determinatul, el stă ca temei pentru toate cele determinate. "Momentul" următor pe care doresc să-l evidenţiez în cazul devenirii gândirii filosofice este Parmenides din Elea. Odată cu filosoful eleat, gândirea filosofică întregeşte orizontul ontologic.

Miza filosofiei parmenidiene este instituirea ontologică a Fiinţei. Principiul sau Temeiul este acum inteligibilizat în fiinţialitatea lui. Temeiul este gândit într-o logică extrem

---

[25] *Ibidem*, pag. 53.
[26] *Ibidem*, pag. 56.

de riguroasă de către Parmenide, urmărindu-se unicitatea, omogenitatea sau eterna identitate a sa. Dacă în cazul filosofiei parmenidiene putem să vorbim despre *instituirea* ontologică a Fiinţei, ne putem gândi şi la eventualele condiţii de posibilitate pentru această instituire ontologică. Ne aflăm în faţa unui act fundamental al gândirii filosofice. Ce ne aminteşte de mit în cazul filosofiei parmenidiene? Fragmentele rămase fac parte dintr-un poem numit *Despre natură*. De ce a ales eleatul să-şi scrie filosofia în versuri? Este o întrebare care cuprinde ambele orizonturi şi cel mitic şi cel filosofic. Forma alegorică, în care este descrisă o experienţă nemijlocită cu caracter revelatoriu, ne reaminteşte de perioada homerică. Însă modul în care este explicitat gândul parmenidian este unul filosofic.

Parmenide separă cu maximă rigoare gândirea speculativă, sau modalitatea de inteligibilizare a temeiului pe cale speculativă, de orice formă de sensibilitate. Eleatul realizează distincţia dintre *nous* şi simţuri. Gândirea speculativă ţine de *nous* şi numai prin intermediul acesteia se poate ajunge pe "calea convingerii". Separaţia tranşantă, dintre sensibilitate sau calea simţurilor înşelătoare, sau "calea muritorilor cu două capete" şi "calea convingerii", sau calea inteligibilităţii, sau calea *nous*-ului, reprezintă o condiţie obligatorie pentru instituirea ontologică a Fiinţei. În legătură cu *nous*-ul, trebuie să mai precizăm că, începând de la Homer şi ajungând la Parmenide, verbul furnizat de acesta (*noein*) nu avea sensul de a imagina ceva nonexistent, "pentru că sensul lui principal era acela de act de cunoaştere imediată"[27] *Nous*-ul nu poate niciodată să inducă în eroare, deoarece vechii greci considerau că această "facultate" de cunoaştere nu depinde de organele corpului, ci are un statut misterios, fiind ceva exterior nouă, supraomenesc, adică, în ultimă instanţă, de natură divină. Ceea ce este şi

---

[27] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculeţ, vol. II, pag. 28.

mai uimitor, este faptul că, într-o perioadă, în care gândirea raţională avea tendinţa să "depăşească" filosofia parmenidiană şi heracliteană, "Aristotel însuşi, cu toată maturitatea sa intelectuală, şi dincolo de analizele minuţioase făcute facultăţilor şi activităţilor intelectuale, credea de cuviinţă să acorde *nous*-ului infailibilitate şi să facă distincţia clară între activitatea sa şi procesele raţionamentului discursiv. În Analiticile secunde el scria: dintre tipurile de gândire prin care ne apropiem de adevăr, unele sunt infailibil corecte, altele admit eroarea – opinia d. ex. şi calculul –, în timp ce cunoaş-terea ştiinţifică şi *nous*-ul sunt întotdeauna adevărate. Acesta din urmă îşi păstrează chiar şi acel statut misterios şi ambiguu de acel ceva unic, ce vine înspre noi din afară şi este divin. Deşi Aristotel disprețuieşte doctrinele religioase ale nemuririi şi reîncarnării, el admite că *psyche* poate supravieţui dincolo de moarte, nu în întregime, ci doar *nous*-ul. Funcţia sa specifică este aceea de a înţelege imediat şi intuitiv adevărurile universale ca într-un raţionament inductiv, şi de a asigura premisele prime sau principiile pe care se bazează argumentaţia deductivă."[28]

Aşadar, Temeiul sau Principiul unic poate fi intelegibilizat prin *nous*. Pe "calea convingerii" se mai produce o identitate şi anume aceea dintre gândire şi Fiinţă ("a gândi este totuna cu a fi"). Acest fragment 5, parmenidian reprezintă culmea gândului filosofic al eleatului. Fiinţa poate fi instituită ontologic pe "calea convingerii" prin gândire. "Semnele" Fiinţei: nenăscută, unică, indivizibilă, eternă, omogenă etc. sunt repere în construcţia ontologică a instituirii Fiinţei prin inteligibilizare. "Propoziţia fundamentală în parmenidism, deci, în teoria fiinţei la începuturile sale istorice, prin marele ei adevăr, *a gândi este totuna cu a fi*, a putut să se instituie şi în cea dintâi în ordinea sistemului."[29]

---

[28] *Ibidem*, pag. 29.

[29] Gheorghe Vlăduţescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pag. 78.

Mai trebuie evidenţiat în acest rapid parcurs privind filosofia parmenidiană, că există asemănări între imagini descrise de Parmenide (porţile şi căile Nopţii şi Zilei) şi Hesiod sau Homer (Odiseea).[30] Pentru Parmenide călătoria dincolo de porţi de la Noapte la Zi "reprezintă progresul de la ignoranţă la cunoaştere şi adevăr, care îl aşteaptă pe partea cealaltă."[31] Aceeaşi călătorie de la igoranţă la cunoaştere şi adevăr este înfăţişată de Platon în *Republica* prin utilizarea unui mit: mitul peşterii.

Revenind acum la conturarea traseului filosofic pe care doresc să-l deschid în această lucrare, ajungem la ultimul "moment" al gândirii filosofice: Heraclit din Efes. Instituirea ontologică a Fiinţei trebuia să fie înfăptuită printr-o separaţie tranşantă şi riguroasă faţă de existenţă. Numai astfel putea să fie instituită ontologic Fiinţa, prin-tr-o separaţie riguroasă de existenţă şi mai ales de nefiinţă. Apare acum următoarea întrebare: cum mai poate să întemeieze un principiu sau temei separat total de lume? În orizontul acestei întrebări poate fi articulat gândul filosofic al lui Heraclit.

Ne vom referi doar la fragmentul 30, deocamdată, deoarece este cel mai potrivit explicării relaţiei dintre mit şi filosofie. Fragmentul este relevant prin faptul că pune explicit problema începutului lumii şi a temeiului acesteia. Am evidenţiat anterior modalitatea în care era privit începutul în cosmogonie şi ulterior modalitatea în care este inteligibilizat temeiul în orizontul filosofic prin: Thales, Anaximandru şi Parmenide.

În traducere românească, fragmentul 30 al lui Heraclit ar suna cam aşa: "această orânduire, aceeaşi pentru toate, n-a făcut-o nici un zeu, nici un om, ci a fost şi este şi va fi

---

[30] W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, vol II, pag. 25. [Hesiod, Th. 748, vorbeşte despre Noapte şi Zi ca luptându-se reciproc atunci când trec marele prag de bronz, una intrând şi cealaltă ieşind].

31 *Ibidem*, pag. 24.

un foc etern, care după anumite măsuri se aprinde şi după anumite măsuri se stinge."[32]

Temeiul acestei lumi nu mai este un zeu, ca în cosmogonii, iar temeiul nu este nici un produs subiectiv al gândirii unui anume om. Temeiul acestei lumi, potrivit lui Heraclit, este focul. Acest temei este etern. Focul "produce", întemeiază lumea prin stingere. "Asemenea *apeiron*-ului anaximandrian, focul heraclitic nu stă faţă cu lumea în felul în care modernii au pus în opoziţie haosul şi kosmosul. Dar, oricum, nu vine după, ca într-o serie. Focul nu produce prin trecerea în lume ca în altceva decât sine şi situat dincolo de sine. *Altceva* şi *dincolo de* sunt fără de sens în ontologie, ceea ce Heraclit pare să o fi ştiut îndeajuns de bine. Căci focul produce prin stingere, adică prin singura «mişcare» posibilă. Stingându-se el nu se transformă, fiindcă, în genere, principiul nu produce prin transformare. Stingerea semnifică o stare negativă în ordinea metafizicii, dar tocmai prin aceasta pozitivă în cea a fizicii.

Fără de stingere, focul ar fi inteligibil numai în limite metafizice, pentru că ar fi «un foc etern». Adică, altfel spus, ar fi temeiul însă fără întemeiate, in-determinatul fără determinate, fiinţa fără de existenţă (ek sau ex-sistenţă). [...] Or, stingându-se, printr-un recul parcă, focul se determină în sine, adică îşi produce în sine elementele care sunt puse în ordine sau în orânduire."[33]

Măsurile, despre care ne vorbeşte Heraclit în acest fragment, au creat dispute în interpretare. Folosirea singularului "măsură" ar simplifica foarte mult problema, deoarece "măsură" ne-ar trimite imediat la *logos*. Folosirea pluralului "măsuri" poate deschide orizontul "structurilor universale", imanente focului ca principiu. "Focul se stinge urmând drumul în jos şi se aprinde, apucând calea inversă,

---

[32] Gheorghe Vlăduţescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pag. 67.
[33] *Ibidem*, pag. 69.

în sus, după măsurile acestea care sunt «elementele», adică universaliile sau ceea ce s-ar putea numi universalii în epocă."[34]

Am înfăţişat în primă instanţă orizontul gândirii mitice. Cosmogoniile, ca produs al acestei gândiri, le-am articulat cu ontologiile presocraticilor. Diferenţele rămân mai persistent în memorie. Chiar dacă "problema" începutului lumii apare în cosmogonie, acest produs al gândirii mitice rămâne în continuare un model descriptiv neînscriindu-se în orizontul problematizării. Temeiul acestei lumi este descris în cosmogonie în mod alegoric, modelul fiind ulterior "responsabil" de apariţia religiei în câmpul conştiinţei vechilor greci. Religia cetăţii a reprezentat în antichitatea greacă un produs cultural fundamental pentru viaţa socială a cetăţii şi în special a familiei. Vatra sacră, în care ardea veşnic viu focul furat cândva de Prometeu, era centrul casei din cetate.

Miracolul se produce odată cu Thales, când gândirea umană începe să se "stingă" în orizontul mitic, dar în acelaşi timp începe să se "aprindă" în orizontul filosofic. Abia în acest orizont Temeiul este instituit ontologic, este gândit şi inteligibilizat în unicitatea sa şi în statutul său de Temei, care întemeiază lucrurile în-temeiate din existenţă. Odată cu deschiderea orizontului filosofic, mitul trece în plan secund (la fel va trece şi fizica în plan secund atunci când se deschide orizontul meta-fizicii). El rămâne în continuare un mijloc, auxiliar însă, necesar demersului filosofic, în momentul în care gândul filosofului nu poate trece cu succes într-un limbaj conceptualizat. Puterea de sugerare prin imagine rămâne în continuare o caracteristică formidabilă a mitului. Lucrurile nu stau astfel numai pentru un Platon sau pentru un Aristotel, "iubitori de înţelepciune", dar în acelaşi timp şi cunoscători de mit. Gândindu-ne chiar la perioada contemporană a filosofiei de secol XX, Heidegger însuşi punea întrebarea: "[...] şi la ce bun poeţii

[34] *Ibidem*, pag. 64.

în vremurile sărace?", reluînd gândul unui poet romantic, german, Hölderlin.[35] Pentru vremurile sărace în Fiinţă, poetul se înscrie iarăşi în orizontul prometeic. El, poetul, mergând pe urma dispăruţilor zei şi a dispărutei Fiinţe, ne reaminteşte aceste două orizonturi originare: al zeilor şi al Fiinţei; unul în mai multă măsură, adică cel mitic. Limba originară, de mult timp uitată – consideră Heidegger – ne este reamintită în aceste "vremuri sărace" de către poet. "Poeţii sunt acei muritori care, cântându-l, pătrunşi de gravitate, pe zeul vinului, dau de urma dispăruţilor zei, rămân pe urma lor şi, astfel, le arată muritorilor de un neam cu ei calea ce duce spre schimbare"[36] Limba originară este limba orizontului mitic şi ulterior a celui filosofic "în care sunt numiţi zeii şi lucrurile în esenţa lor."[37] Aşadar, putem să amintim gândul lui Marcel Detienne, care vorbea despre "grecul cu două capete"[38] Folosind această distincţie parmenidiană vom considera asemenea gânditorului francez că "filosofia nu se poate cunoaşte pe sine decât stăpânind conştiinţa mitică" (*Op. cit. pag.* pag. 200).

Cel mai important "câştig" al filosofiei venit din orizontul mitologicului este acel tip de gândire intuitivă de tip noetic. Toţi filosofii presocratici se vor fi folosit de *nous* în orizont filosofic. Instituirea ontologică a Temeiului se va fi făcut prin *nous*, bunăoară. Nu în ultimă instanţă, trebuie să mai amintim observaţia lui Paul Veyne. Pornind de la problema dubletului contradictoriu, care este prezent şi în orizontul mitologicului (bine vs. rău), Veyne pune problema lui "a crede" vs. "a nu crede". Pornind de la această distincţie coroborată cu cea efectuată de către Detienne putem să vorbim despre o separaţie parmenidiană în cazul

---

[35] Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, pag. 243.
[36] *Ibidem*, pag. 246
[37] *Ibidem*, pag. 229.
[38] Marcel Detienne, *Inventarea mitologiei*, Editura Symposion, Bucureşti, 1997, trad. Robert Adam, Dan Stanciu, pag. 202.

mitului: 1. mitul pentru "muritorii cu două capete" care credeau în monştri etc. şi 2. mitul pentru spiritele docte, cei aflaţi pe Calea Convingerii întovărăşiţi de Adevăr. În ultimul caz avem de a face cu o atitudine critică, raţională faţă de mit, înţelegerea acestuia se face în mod alegoric şi nu literal, în orizontul interpretării, al hermeneuticii.[39] Având aceste repere în câmpul cercetării putem să considerăm că "mitul corespunde unei necesităţi a umanităţii în general, a grecilor în mod particular. Poetul care inventează mitul corespunde aşteptărilor noastre. Este vorba despre nevoia de miraculos."[40]

Ulterior această nevoie de miraculos va fi completată cu nevoia de raţional. Aşadar, cuplul *mythos-logos* formează un tot armonios. Marii filosofi greci au ştiut cel mai bine acest adevăr, dovadă că Aristotel nu des-calificã mitul, ci îl revitalizează în orizontul Filosofiei aşa cum maestrul său Platon procedase în Academie.

Mitul şi filosofia sunt două orizonturi distincte, dar care şi comunică. Sunt două "momente" fundamentale ale gândirii noastre prin care ne putem cunoaşte pe noi înşine, înţelegându-ne rostul nostru în această lume întemeiată. Sunt două orizonturi deschise încă, care permit muritorilor cucerirea unui dar preţios al zeilor, *sophia*. Aşadar, Aristotel era perfect îndreptăţit să exprime diferenţele dar şi identitatea dintre mit şi filosofie prin: "*dio kai ho phylomythos philosophos pos estin ho gar mythos sygkeitai ek thaumasion* - de aceea şi iubitorul de mituri este, într-un fel, iubitor-de-înţelepciune (filosof), căci mitul este plăsmuire pe baza unor întâmplări minunate (*Metafizica*, I, 2, 982 b 15)."[41] Pentru că ne-am referit la vechii greci, ai miturilor

---

[39] Paul Veyne, *Au crezut grecii în miturile lor?*, Editura Univers, Bucureşti, 1996, trad. Bogdan Ghiu, pag. 101.
[40] *Ibidem*, pag. 103.
[41] Gheorghe Vlăduţescu, *Bufniţa Minervei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, pag. 122.

şi cei ai filosofiei, cred că trebuie să ţinem cont de gândul lor şi anume, să credem în mitologie, dar deopotrivă şi de a ne arăta sceptici faţă de ea[42]; să credem în filosofie, dar, deopotrivă să ne arătăm şi critici faţă de ea.

[42] Paul Veyne, *Op. cit.*, Editura Univers, Bucureşti, 1996, trad. Bogdan Ghiu, pag. 174.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3. Ontologia presocraticilor

Acesta va fi primul orizont de inteligibilizare a Temeiului. Trebuie precizat, din capul locului, faptul că, în acest orizont filosofic avem de a face cu modalitatea de a gândi Temeiul. Toată ontologia presocraticilor se va centra în orizontul acestei probleme: cum vom gândi Temeiul? Presupoziția cercetării mele este aceea că Temeiul va fi gândit ca fiind Infinitul. Prima consecință a acestei presupoziții este faptul că nu vom avea o singură manieră, eventual și standardizată de a inteligibiliza Infinitul. Modalitățile de a gândi Temeiul în aceste condiții sunt ele însele infinite, la nivelul condițiilor de posibilitate. Acesta va fi orizontul de articulare a ontologiilor presocratice. Acești gânditori sunt actuali și vor fi actuali deoarece nu au făcut altceva, decât să "lumineze" câteva "repere" într-un orizont infinit. Datorită faptului că este infinit acest orizont de inteligibilizare a Temeiului este mereu actual. Presocraticii vor fi înfățișați în unicitatea lor dar și în orizontul eventualelor asemănări. Prima deschidere va fi a școlii din Milet: Thales, Anaximenes și Anaximandros. În această ordine filosofia începe cu Thales.

3.1. Școala din Milet

A. Thales din Milet

În tradiția filosofiei europene Thales este socotit primul filosof al naturii. "Thales, începătorul acestei filosofii,

susţinea că *apa* este principiul (de aceea el afirma că şi pământul stă pe apă), creându-şi această reprezentare deoarece vedea că hrana tuturor este umedă şi că însuşi caldul se naşte din umed şi trăieşte prin umezeală (iar originea naşterii este *începutul*, principiul a toate cele). Thales şi-a format deci respectiva concepţie din această pricină, dar şi fiindcă toate seminţele au o natură umedă, iar apa este principiul naturii pentru făpturile umede."[43] (*Metafizica*, I, 983 b) Acest gânditor deschide orizontul filosofiei deoarece pune problema Temeiului. Toate au o origine unică şi această origine reprezintă Principiul sau Temeiul universului. Toată multiplicitatea întemeiatelor poate fi gândită ca fiind întemeiată de acest Principiu unic.

"[...] Propoziţia lui Thales că apa este absolutul sau, aşa cum spuneau autorii, că este principiul e filosofică. Filosofia începe cu această propoziţie, fiindcă prin ea conştiinţa îşi dă seama că Unul este esenţă, este ceea ce e adevărat că numai el este ceea-ce-fiinţează-în-sine-şi-pentru-sine."[44]

Acest prim act de gândire este cel dintâi în ordine filosofică. Toată multiplicitatea lucrurilor existente este întemeiată de un singur Principiu. Aşadar acest Temei unic poate fi gândit şi poate fi, deocamdată, numit în limbaj. "Căci, în deosebire de iubitorii-de-mit, şi ei în oarecare măsură iubitori-de-înţelepciune, Thales caută să afle nu numai sursa (natura) generatoare, ci şi, în primul rând, chiar esenţa comună, substratul ireductibil. În absenţa unui limbaj specializat, el a recurs la limbajul comun, preluând un termen al acestuia, *apa*, dar resemnificat în prealabil. Tot ce se poate ca el, în cursul acestui proces de transfigurare a sensurilor, să fi procedat inductiv, observând că tot ceea ce se naşte şi trăieşte «se menţine prin umiditate, iar tot ceea ce este mort se usucă; seminţele tuturor lucrurilor

---

[43] Aristotel, *Metafizica*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, trad. Andrei Cornea, pag. 64.

[44] G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, trad. D.D. Roşca, vol. I, pag. 158-168.

sunt umede şi tot ce reprezintă hrana musteşte, de acolo de unde provin toate, de acolo se hrănesc: cum apa este principiul naturii umede, le înglobează pe toate» (Simpl., *Phy.*, 23, 21, după Theophr., *Phys.* opin., fr. 1, în Diels; A (3). Procedând inductiv, el nu făcea din «apă» principiu al lumii şi deci termen al filosofiei, ci o învestea numai cu funcţia de purtător al unei semnificaţii şi de supleant pentru un cuvânt propriu limbajului specializat al filosofiei. Altfel spus, «apa» era doar nume pentru principiu, şi nu principiul însuşi."[45]

Pentru demersul nostru vom considera faptul că Thales deschide orizontul ontologiei. Este cel dintâi care gândeşte Temeiul şi-l numeşte. În orizontul Infinitului nu are prea mare importanţă numele pentru Temei. Este mult mai importantă conştiinţa acestui act de gândire. Este foarte probabil ca Thales să fi procedat "fizicalist", aşa cum consideră Aristotel. Important este faptul că orizontul filosofiei se deschide cu problema Temeiului sau a Principiului. Trebuie, iarăşi precizat faptul că, *apa* despre care vorbeşte Thales are un statut privilegiat în orizontul ontologiei. Este unul din cele patru elemente. *Foc, Aer, Apă, Pământ* sunt cele patru elemente (*stoikheia*). Echivalenţa în română ar fi stihiile. În acest orizont fizicalist stihiile sunt elementele incontrolabile care acţionează într-o manieră înspăimântătoare asupra omului. Fenomenele catastrofale, cum ar fi: cutremure, inundaţii, incendii, uragane etc. pot fi observate şi înţelese în ordine fizică prin acţiunea stihiilor.

Avem de-a face cu o primă manieră de inteligibilizare a temeiului. *Apa* thalesiană este un nume pentru Primul-Principiu. Lumea nu mai este înţeleasă în maniera mitico-religioasă. Odată cu Thales se deschide orizontul conceptualizării. Nu avem încă un limbaj specializat filosofic, un aşa-zis "jargon" filosofic. Filosoful se foloseşte de "ustensilele"

---

[45] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 523.

lingvistice la îndemână. Nu este pusă problema medierii, a trecerii de la *Apa* ca Temei la multiplicitatea întemeiatelor. În ordine fizică, *apa* este un element care sugerează în manieră intuitivă medierea. Pentru noi, modernii, explicaţia cea mai firească este aceea că apa este singura substanţă, ale cărei transformări, în funcţie de temperatura sa, în stările solidă, lichidă şi gazoasă pot fi observate fără instrumente speciale, indisponibile lui Thales. Explicaţia această este sugerată de unii savanţi moderni, cum ar fi Burnet.[46] Ne desprindem de orizontul mitic prin faptul că lumea este gândită în manieră filosofică prin concept inteligibil la nivel raţional. Şi totuşi nu putem să nu remarcăm cât de "subţire" este această graniţă. *Apa* lui Thales "reaminteşte" despre apa primordială. În Geneză, Dumnezeu înainte de a face lumea "plutea pe ape". Cum mai putem gândi *apa morţilor* despre care vorbeşte Erwin Rohde în *Psyché*? Totuşi, orizontul ontologic de gândire a Temeiului se deschide cu Thales. Consider că precauţiile semnalate de Guthrie sau Burnet sunt binevenite în receptarea filosofiei presocratice: "«dacă vrem să-i înţelegem pe filosofii sec. al VI-lea trebuie să ne eliberăm mintea de concepţia atomistă a materiei inerte în mişcare mecanică, dar şi de dualismul cartezian dintre spirit şi materie» (Burnet). Ei [presocraticii, în special milesienii] nu puteau concepe materia ca inertă, moartă, deci le era imposibil să sesizeze necesitatea logică de a împărţi principiul primordial într-un element material şi unul mobil."[47]

Nu trebuie să pierdem din vedere, nicio clipă, din câmpul conştiinţei noastre, reperele acestei cercetări:

- Temeiul va fi gândit ca fiind Infinitul.
- Problema noastră va fi cum gândim acest Infinit?

---

46 W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculeţ, vol. I, pag. 62.
47 *Ibidem*, pag. 63.

- Nu există o manieră standard de inteligibilizare a Infinitului, deoarece ar însemna să ne aruncăm în niște lanțuri ale gândirii, care din start ne-ar nega conștiința orizontului de inteligibilizare a Infinitului, deoarece l-ar limita, adică l-ar transforma în finit. Al doilea moment important, al doilea reper în orizontul ontologiei este Anaximenes. Nu vom mai insista asupra celorlalte "rămășițe" ale filosofiei lui Thales din considerente de economie conceptuală. Consider că problema Temeiului inteligibilizat ca fiind Infinitul este "suficientă" pentru această lucrare de cercetare.

B. Anaximenes din Milet

Anaximenes este în ordinea istorică, evenimențială discipolul lui Anaximandros. Pare, la prima vedere, cel puțin ciudat faptul că discipolul este înfățișat înaintea maestrului său. Consider că în orizontul școlii de filosofie din cetatea Miletului Anaximenes poate fi articulat conceptual într-o așa-numită ordine logică împreună cu Thales. Suntem tot în orizontul inteligibil al celor patru elemente. Amaximenes va considera că substratul unic care întemeiază toate lucrurile multiple este *aerul*. Acest element era "natura unică și limitată a lucrurilor"[48]

Thales avea gândul Ființei în sine și o identifica și o interpreta ca apă; Anaximandros punea în *apeiron*, după cum vom vedea, focul, aerul, apa și pământul, iar Anaximenes punea în același indeterminat aerul.[49] La fel ca și la Thales, unde *apa* este ca și cum ar fi Principiul însuși, la Anaximenes de această dată *aerul* "este ca și cum ar fi Temeiul însuși". "Totuși, opțiunea lui Anaximenes are și o motivație oarecum internă, în sensul că ea va fi fost determinată de necesitatea justificării principiului în funcția

48 *Ibidem*, pag. 45.
49 *Idem, Deschideri către o posibilă ontologie*, pag. 14.

sa generatoare. Unic şi ilimitat, el nu poate produce prin transformare de sine [logica noncontradicţiei ne împiedică să acceptăm acest fapt]. În acest caz nu mai rămânea decât posibilitatea generării în sine, ceea ce presupunea identificarea unor mişcări nemijlocit legate de principiu şi menite să asigure apariţia formelor determinate cu păstrarea în acelaşi timp, a condiţiei de intransformabilitate. Aceste mişcări trebuiau să exprime esenţa însăşi a principiului şi astfel s-o menţină în identitatea ei, dar şi s-o modifice, numai că în sine. «Pământul» şi «apa» nu erau în măsură să sugereze la fel de bine ideea (sau s-o poarte, în condiţiile lipsei termenului specializat). Aerul însă (ca şi focul heraclitic, în modul său), prin rarefiere şi comprimare era cu mult mai adecvat într-o explicaţie a lumii cu respectarea celor două mari condiţii: unicitatea şi intransformabilitatea. Rarefiindu-se şi comprimându-se, aerul produce în "natura" lui fără să şi-o schimbe. Totodată, mişcări contrarii, ele se controlează reciproc, instituind prin ele însele acea necesitate pe care Heraclit avea s-o numească *logos*. De aceea, prin motivul «dedublării întregului» (unului), pregnant, şi prin acesta al «măsurilor» proprii aerului care se rarefiază şi se comprimă, Anaximenes deschide «şcoala» milesiană sau, mai exact, o trece din condiţia faptului filosofic cu valabilitate în sine, în aceea a faptului cu valabilitate de tip sistematic."[50]

Conform lui Hippolit: "«Anaximene [...] spune că *arché* este aerul infinit din care apar toate care urmează să fie sau care au existat în trecut sau vor exista în viitor, şi zeii şi cele divine. Toate apar din produsele sale. Ca alcătuire, aerul este astfel: atunci când este în mod egal distribuit (sau uniform) este invizibil, dar devine vizibil prin căldură şi frig, prin umezeală şi mişcare. Este în mişcare continuă, căci altfel lucrurile care se schimbă nu ar putea face acest lucru. Când aerul devine mai dens sau se rarefiază,

[50] *Idem, O enciclopedie a filosofiei greceşti*, pag. 47.

înfățișarea lui se schimbă. Atunci când este dispersat mai fin, se transformă în foc. Pe de altă parte, vântul este aer în proces de condensare, iar din aer norul se produce prin compactare (densificare). Continuarea acestui proces produce apa, iar condensarea sporită pământul, în timp ce pietrele reprezintă cea mai condensata formă. Astfel, cele mai importante elemente ale genezei sunt contrariile, căldura și frigul»"[51] Ne distanțăm în totalitate de orizontul mitologic? Nu vreau să fiu radical, deoarece există părerea potrivit căreia, alegând aerul, un aer în mișcarea continuă, Anaximenes ținea seama de credința populară, străveche și încă răspândită, care asocia, și de fapt identifica, respirația cu viața.[52]

Pentru început vom considera că instituirea ontologică a Temeiului sau a Ființei trebuia să respecte legile generale ale logicii gândirii: identitatea și noncontradicția. Treptat, însă ne vom distanța de aceste "instrumente" înlănțuitoare și "inutile" dacă vor fi absolutizate în gândirea Infinitului. După cum vom vedea, Aristotel semnalează primul, astfel de dificultăți ale gândirii în orizont filosofic, cum ar fi "unicitatea" Temeiului atunci când se va pune problema medierii, sau a separației dintre Temei și întemeiate în ordinea gândirii metafizice. Trebuie să avem răbdare, deoarece în orizontul Infinitului "pașii" mici sunt mai "profitabili" decât "salturile" spectaculoase. Deocamdată avem două repere în orizontul ontologicului: Thales și Anaximenes. "Apa la Thales, aerul la Anaximene joacă, în calitate de elemente divine, rolul pe care Homer îl rezervă în același timp lui Okeanos și Zeus."[53] Apa și aerul sunt chemate să servească gândirii Principiului. Apa este dătătoare de viață, iar marea prezintă o agitație permanentă aparent fără cauză, aerul

---

[51] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, Editura Teora, București, 1999, trad. Diana Roșculeț, vol. I, pag. 98.
[52] *Ibidem*, pag. 103.
[53] Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, București, 1995, trad. Zoe Petre și Andrei Niculescu, pag. 269.

se năpusteşte încoace şi încolo sub forma vântului, focul pâlpâie şi scânteiază şi se alimentează cu alte substanţe, devenind ulterior, la Heraclit, literalmente, viaţa lumii. [...] Pământul nu putea fi pentru ei un *arché* pentru că ei căutau ceva care să fie nu doar materia transformării, ci şi autorul ei potenţial. Celelalte elemente se potriveau acestei cerinţe, deoarece pentru aceşti gânditori ele erau vii.[54]

Rezumând, putem spune că sunt două puncte principale în care creaţia lui Anaximenes a contribuit la progresul gândirii în tentativa acesteia de inteligibilizare a Infinitului: 1. Odată cu el, cuvântul aer a ajuns pentru prima dată să însemne, în înţelesul său primar, substanţa invizibilă din jurul nostru pe care astăzi o numim aer. Până la el cuvântul aer desemna în general ceaţă, abur sau întuneric. Pentru gândirea greacă timpurie, întunericul însuşi este o substanţă, «întunericul sacru» (Homer). Până la Empedocle nu întâlnim ideea că este ceva pur şi simplu negativ, o absenţă a luminii; 2. Cu el, diferenţele aparente de gen sau calitate sunt pentru prima dată reduse la o origine comună a diferenţelor de cantitate. Burnet a remarcat că acest lucru face ca, pentru prima dată, cosmologia milesiană să fie consistentă, "deoarece o teorie care explica totul ca formă a unei singure substanţe este în mod clar obligată să considere toate diferenţele ca fiind cantitative. Singura modalitate de a salva unitatea substanţei primare este de a spune că toate deosebirile se datorează prezenţei unei cantităţi mai mari sau mai mici din această substanţă într-un spaţiu dat."[55] L-am lăsat intenţionat "ultimul" în ordinea şcolii milesiene pe Anaximandros, deoarece pentru orizontul lucrării noastre acest gânditor este un reper fundamental. De fapt, în orizontul istoriei filosofiei ordinea cronologică a filosofilor sau a evenimentelor nu prea are importanţă.

---

[54] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculeţ, vol. I, pag. 64.
[55] *Ibidem*, pag. 101.

Ideile, ontologiile, filosofiile se pot întregi în sens invers față de cronologic.

C. Anaximandros din Milet

Acest filosof este cel care ne furnizează instrumentul fundamental al cercetării noastre. Este primul gânditor care gândeşte Temeiul ca fiind Infinitul, Indeterminatul, Nelimitatul. Gândirea speculativă a lui Anaximandros este cea care va produce "big-bangul" Filosofiei. Orizontul de inteligibilizare a Temeiului care va fi orizontul propriu Filosofiei este orizontul *apeiron*-ului anaximandrian. Reproducem câteva frânturi din gândul filosofic al lui Anaximandros.

Fragmente referitoare la Anaximandros

"Aristotel, *Fizica*, III, 4, 202b 6. Orice lucru sau se înfăţişează ca un principiu, sau rezultă dintr-un principiu, dar *apeiron*-ul nu are un principiu anterior lui, deoarece acesta ar constitui pentru el o mărginire. Pe lângă aceasta, *apeiron*-ul, fiind un principiu, este nenăscut şi nepieritor. Într-adevăr, orice lucru născut este obligat să aibă un sfârşit şi există un sfârşit pentru orice proces de pieire. De aceea, aşa cum spunem noi, nu există un principiu al *apeiron*-ului, el fiind principiul celorlalte lucruri, cuprinzând totul şi conducând totul, aşa cum susţin toţi aceia care nu admit alte cauze în afară de *apeiron*, cum ar fi "raţiunea" (Anaxagoras) sau "prietenia" (Empedocles). *Apeiron*-ul este divinul. El este nemuritor şi nepieritor, aşa cum afirmă Anaximandros şi cei mai mulţi dintre cercetătorii naturii. Convingerea că există ceva infinit se iveşte la cercetători mai ales în virtutea a cinci temeiuri: pe temeiul timpului (căci acesta este nemărginit), apoi pe acela al diviziunii, în cazul mărimilor, căci matematicienii folosesc noţiunea de "infinit", şi, mai departe, prin faptul că numai în acest fel n-ar înceta naşterea şi pieirea, anume dacă admitem că este

Infinit (*apeiron*) cel din care se desprinde ceea ce se naşte; de asemenea, ceea ce se prezintă limitat este totdeauna limitat în raport cu un anume lucru, astfel încât este necesar să nu existe nicio limită, dacă negreşit trebuie ca un lucru să se limiteze totdeauna faţă de un altul; cel mai important argument, care pricinuieşte tuturor nedumerire, se sprijină însă pe faptul că în gândire nu intervine nicio delimitare, că numărul pare infinit, la fel cu mărimile matematice şi cu ceea ce este exterior cerului. Fiindcă lumea exterioară este infinită, materia corporală şi lucrurile par a fi şi ele "infinit" (*apeiron*)."

"Simplicius, *Fizica*, 24, 13. Anaximandros a afirmat că: "Începutul lucrurilor este *apeiron*-ul...De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului."[56]

Am reprodus cele mai importante fragmente pentru reconstrucţia noastră. Mă interesează faptul că acest gânditor este primul care gândeşte Temeiul ca fiind Infinitul. Anaximandros va fi cel care îmi furnizează firul călăuzitor în gândirea filosofiei presocratice. Voi spune că *apeiron*-ul anaximandrian va fi gândit în orizontul meu ca fiind "fără-niciun-fel-de-limită". Ce vreau să înţeleg prin această alăturare de cuvinte? Cum poate gândi o fiinţare, la limită, finită şi strict determinată Infinitul sau "fără-niciun-fel-de-limită"? Aceste întrebări sunt miza acestei cercetări. Singura posibilitate, deocamdată, este deschiderea orizontului conştiinţei în care libertatea de gândire este Infinitul însuşi. Pornind de la acest orizont, cred că putem gândi Infinitul, sau măcar să avem conştiinţa că gândim acest Infinit, că putem să gândim Infinitul. Cred că sunt necesare câteva clarificări conceptuale şi de orizont. În tradiţia filosofiei

[56] Gheorghe Vlăduţescu, Ion Bănşoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, pag. 15-17.

europene Infinitul este înțeles într-un anumit orizont de gândire. Este vorba despre cele cinci genuri supreme sau autologiile. Absolutul, Unul, Totul, Eternitatea și Infinitul sunt cele cinci autologii. "Față de noțiunile obișnuite, care sunt specii sau genuri și pot fi atât subiecte, cât și predicate, ocupând locul central în Arborele lui Porphyrius, singularele nu pot fi decât subiecte, iar genurile supreme – numai predicate."[57] Din această perspectivă Infinitul este pus în același nivel cu celelalte patru autologii. "Din punct de vedere enunțiativ, ele nu sunt nici subiecte, nici predicate. Ele pot fi considerate *autologii*, adică expresii care se spun pe sine. Dar nu simple autologii, căci nu se spune fiecare numai pe sine, ci le spune și pe celelalte."[58] Adică, spre exemplu, Unul este Totul și Totul este Unul etc. Apare aici o problemă referitoare la înțelesul Infinitului. Temeiul poate fi gândit în ultimul nivel conceptual prin aceste cinci genuri supreme sau autologii. Însă, dacă avem în vedere Infinitul înțeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită", pot să introduc în aceasta conjuncție de cinci autologii următoarele Doiul, Nimicul, Relativul, Timpul etc. Temeiul înțeles ca "fără-niciun-fel-de-limită" poate fi în același timp și sub același raport Unul și Doiul. Doiul poate fi gândit ca Unul plus Unul sau poate fi gândit ca fiind total diferit de Unul. Absolutul și Relativul în același timp și sub același raport și nimic din acestea și mai mult decât acestea înseamnă Temeiul gândit ca "fără-niciun-fel-de-limită". Dacă gândim Temeiul prin următorul concept "fără-niciun-fel-de-limită" cred că cele patru autologii sunt secundare față de Infinit, pot fi gândite în orizontul Infinitului, însă Infinitul nu poate fi gândit *numai* prin cele patru autologii. Infinitul poate fi gândit *și* prin cele patru autologii, dar nu poate fi gândit *numai* prin cele patru autologii, deoarece ar însemna să-l

---

[57] Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, București, 2000, pag. 27.
[58] *Ibidem*, pag. 29.

limităm, adică să ieşim din orizontul celui "fără-niciun-fel-de-limită". Spre exemplu, dacă ne referim la Eternitate, o putem gândi ca fiind Infinitul în ordine temporală, sau dacă ne gândim la Totul, atunci putem să considerăm că avem de-a face cu Infinitul atât în ordinea gândirii cât şi în al divizibilităţii cît şi poate în ordine spaţială. De aceea cred că Infinitul pus pe aceeaşi treaptă conceptuală cu Absolutul, Unul, Totul, Eternitatea nu este gândit ca "fără-niciun-fel-de-limită". Consider că Infinitul anaximandrian este cel mai bun operator ontologic, adică operatorul maxim în gândirea Temeiului. Începe să se contureze faptul că logica clasică aristotelică în care operăm cu principiul noncontradicţiei şi cel al identităţii sau al terţului exclus devine şi absolută şi relativă în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Repetăm principalele repere ale cercetării noastre: Temeiul gândit ca Infinitul (aceşti termeni pot fi aşezaţi în identitate); iar prin Infinit vom înţelege "fără-niciun-fel-de-limită". În aceste condiţii cred că trebuie să "sustragem" Infinitul din simpla conjuncţie a autologiilor tradiţiei. Infinitul este mult mai mult decât o autologie şi trebuie gândit într-un orizont semantic potrivit.

Vom mai înfăţişa un alt "pericol" pe care îl putem risca dacă nu ne plasăm în orizontul conştiinţei de gândire a celui "fără-niciun-fel-de-limită". În lucrarea sa, *Studii Literare* Émile Faguet are următoarele aprecieri despre Descartes: "Am ideea de Infinit. Să fim cu luare-aminte. Ideea aceasta poate fi o închipuire? Nu, după cât mi se pare; căci închipuirea este, dimpotrivă, foarte limitată şi nu dă decât imagini sau, dacă vreţi, idei mărginite în esenţă şi scurte. În ceea ce priveşte infinitul, închipuirea nu e în stare de aşa ceva. Ideea aceasta ne vine pe calea simţurilor? Cu atât mai puţin sau nici mai mult, nici mai puţin. Raţionamentul precedent se aplică în aceeaşi măsură simţurilor ca şi închipuirii. Ne vine ea oare pe calea raţionamentului şi, de pildă, din faptul că noi concepem finitul, prin simplă

antiteză sau răsturnare a ideii asupra ei însăşi, concepem infinitul ca pe o simplă opoziţie a finitului? Cu neputinţă; căci este absurd ca cel mai mare să fie dedus din cel mai mic; şi să deducem ideea de finit din ideea de infinit este raţional; dar ca din ideea de finit s-o deducem pe cea de infinit, aceasta nu mai e deloc raţional.

Deci avem o idee despre Infinit care nu ne vine din nimic. Ce vom spune despre asta? Căci, orice s-ar spune, avem această idee; o avem fără doar şi poate! Nu cumva ideea de Infinit este o intuiţie, ca şi *Cogito*? Da, chiar aşa este. Prin intuiţie, prin "inimă", cum va spune Pascal, prin "raţiune spontanee", cum va spune Cousin, avem ideea de Infinit. Este incontestabil.

Or, din moment ce avem ideea de Infinit, Infinitul există. Căci nu-i posibil ca o fiinţă mărginită să conceapă nemărginitul. Dacă-l concepe, nu înseamnă că-l inventează, ci că-l primeşte. Dacă avem ideea de Infinit, înseamnă că ea ne vine chiar de la Infinit; şi, deci, el există. Ar fi o absurditate monstruoasă, un miracol de absurditate, ca o fiinţă să aibă o idee care-i este complet străină şi a cărei fire însăşi o constituie ea.

Se va spune oare că dacă omul nu este în stare, prin el însuşi, de ideea de Infinit, el este în stare de ideea de prelungire? Pornind de la finit, care este el şi ceea ce-l înconjoară, adaugă finit la finit fără să se oprească; el prelungeşte indefinit finitul şi ajunge astfel la o idee de negare absolută a finitului – şi aceasta este ceea ce numeşte el Infinitul, la care a ajuns prin cea mai simplă operaţie din lume a spiritului. Se va spune oare aceasta?

Ne-am înşela foarte mult. Căci, luaţi bine notă. Orice cantitate de finit aţi adăuga la finit, orice număr de finituri aţi adăuga la finit, nu veţi depăşi niciodată finitul. Între finitul cel mai multiplicat cu putinţă, cel mai prelungit cu putinţă şi Infinit, simţiţi, nu-i aşa?, O prăpastie. Simţiţi foarte bine că între finitul cel mai prelungit cu putinţă şi Infinit e o distanţă mai mare decât între finitul minim şi finitul cel

mai prelungit cu putinţă. O simţiţi? Da? Atunci înseamnă că aveţi ideea de infinit. Adineaori, cu ideea dumneavoastră de prelungire, confundaţi indefinitul cu Infinitul. Finitul prelungit fără încetare este indefinitul; Infinitul este ceea ce nu-i alcătuit din finituri, oricât de numeroase ar fi ele. Indefinitul este ceva căruia nu i se mai pot stabili limitele; Infinitul este ceva care nu are limite. Simţiţi diferenţa? Da, şi cred că nu se poate ca omul să n-o simtă. O simţiţi; mi-e destul; căci atunci spun că omul are ideea de Infinit.

Or această idee e o idee abstractă; e o idee matematică, într-un fel; dar are un caracter cu totul special. Ea este, prin definiţie, străină de cel care o concepe; ea este contrară celui care o concepe; îl depăşeşte infinit pe cel care o concepe. Noi suntem fiinţe finite care avem o idee despre Infinit, fiinţe mărginite care avem o idee despre ceea ce e fără margini. Nu există alt mijloc de a explica aceasta decât presupunând, crezând că o fiinţă infinită într-adevăr ne-a dat ideea de Infinit pe care noi eram fundamental incapabili s-o avem atât prin conştiinţa de noi înşine, cât şi prin contemplarea naturii. Deci, când se spune că fie şi numai ideea de Infinit implică existenţa Infinitului şi o dovedeşte, este drept. Or, noi avem ideea de Infinit, deci Infinitul există.

Acest Infinit îl numim Dumnezeu."[59]

Acest text conţine intuiţia noetică a Infinitului, câteva repere sunt explicate potrivit cu această intuiţie noetică. Problemele apar atunci când sunt absolutizate mai ales implicit câteva "neputinţe" ale acestui Infinit. Spre exemplu: "Infinitul este ceea ce nu-i alcătuit din finituri...". În condiţiile în care trebuie să ne referim la cel "fără-niciun-fel-de-limită", cred că mai profitabil pentru gândire ar fi să spunem că Infinitul poate fi alcătuit din finituri şi este în acelaşi timp şi mult mai mult decât aceste finituri adunate. Orice negaţie absolutizată în orizontul Infinitului ne aruncă

[59] Émile Faguet, *Studii literare*, Editura Univers, Bucureşti, 1975, trad. Sanda Mihăescu-Boroianu, pag. 37-38.

într-un fel din orizontul celui "fără-niciun-fel-de-limită". "Nu există alt mijloc de a explica aceasta..." este iarăşi, o formulare absolutizantă, cu efecte peratologice nocive atunci când vrem să gândim acest Infinit. Separaţia, ce-i drept conceptuală, semantică între Infinit şi indefinit poate induce cititorului absolutizarea separaţiei dintre Infinit şi indefinit. "Fără-niciun-fel-de-limită" poate să conţină indefinitul. Şi, totuşi, avem de-a face cu o modalitate de inteligibilizare a Infinitului extrem de ingenioasă în opera lui Faguet. Reamintim reperele deschise de *apeiron*-ul anaximandrian: Infinitul gândit ca ceva "fără-niciun-fel-limită" şi faptul că nu există o modalitate standard, unică şi absolută de a gândi acest Infinit, ci pot fi o infinitate de modalităţi de a gândi acest Infinit. Infinitul poate fi gândit contradictoriu şi poate fi gândit fără contradicţii. Atât *tezele* cât şi *antitezele* reprezintă modalităţi de a gândi Infinitul şi mai mult decât aceste posibilităţi rămâne în continuare deschis şi inepuizabil infinitul orizont al celui "fără-niciun-fel-de-limită". Dacă fiinţa se gândeşte pe sine însăşi, ce poate fi mai preţios pentru un om limitat decât să aibă conştiinţa că Infinitul se poate gândi pe sine însuşi iar fiinţarea privilegiată care poate gândi tot acest proces este tocmai el, omul cel limitat? Iată contradicţia supremă! Toată această aventură fascinantă a gândirii începe cu aceşti gânditori presocratici. Exploxia supremă este *apeiron*-ul anaximandrian. Consider că toată istoria filosofiei poate fi articulată în orizontul lui cum gândim acest Infinit, Nelimitat, Indeterminat. "Pentru Anaximandru, ceea ce învăluie şi domină totul în lume nu este unul din elementele ce alcătuiesc cosmosul, nici focul, nici apa sau aerul. Toate mărturiile concordă în a spune că Anaximandru nu recunoaşte niciun element ca *apeiron*, ci că *apeiron*-ul este pentru el altceva decât elementele."[60] Aristotel consideră

[60] Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. Zoe Petre şi Andrei Niculescu, pag. 278.

în *Fizica* că alegerea lui Anaximandros este îndreptăţită, deoarece niciun element din cele cunoscute de greci nu putea fi *apeiron*. "Într-adevăr, elementele se contrazic între ele, de exemplu aerul este rece, apa este umedă, focul este cald; unul din acestea să fie *apeiron*, şi iată-le pe toate celelalte distruse; în fapt, spun aceştia, elementele provin toate din altceva. Dacă *apeiron*-ul este acel «altceva» care, posedând *arche*-ul, învăluie şi guvernează totul, aceasta se întâmplă pentru ca niciun element particular să nu poată monopoliza *cratos*-ul şi să impună lumii dominaţia sa. Întâietatea acordată *apeiron*-ului de Anaximandru are drept scop garantarea permanenţei unei ordini egalitare în care forţele opuse se echilibrează reciproc astfel încât dacă una din ele domină o clipă, ea va fi dominată la rândul său, iar dacă una avansează şi se întinde dincolo de limitele sale, ea se va retrage cu cât înaintase pentru a ceda locul contrariului său."[61] Până în acest moment am evidenţiat trei repere în gândirea temeiului: Thales, Anaximenes, Anaximandros. Aceşti gânditori nu vor fi comparaţi între ei prin utilizarea principiilor logice, deoarece consider că este mai profitabil pentru demersul nostru să-i înfăţişez în unicitatea lor. Cu fiecare gânditor vom descoperi o modalitate de a gândi Infinitul. Următorul nostru popas se referă la şcoala filosofică a lui Pythagoras.

3.2. PYTHAGORAS ŞI PYTHAGORISMUL

"Pythagoras a fost privit de unii savanţi numai ca fondator al unei secte religioase căreia i s-au atribuit de curând descoperiri metematice făcute mult după el: se poate ca el să se fi jucat în mod iraţional cu «misticismul numărului», însă doar atât. Alţii au accentuat aproape

[61] *Ibidem*, pag. 279.

exclusiv latura raţională şi ştiinţifică a gândirii sale. Ambele portretizări sunt prea restrânse şi prea exclusiviste pentru a putea fi plauzibile. Doctrinele religioase ale nemuririi şi transmigraţiei sunt atribuite lui Pythagoras pe baza unor evidenţe indiscutabile. Caracterul lui – unul dintre cei mai originali gânditori ai istoriei, fondator al ştiinţei matematice şi al cosmologiei filosofice, deşi atestat indirect de asemenea izvoare timpurii incontestabile – trebuie să fie socotit drept singura explicaţie raţională a impresiei extraordinare produse de numele său asupra gânditorilor ce i-au urmat. A fost deopotrivă un maestru religios şi un geniu ştiinţific, venerat în timpul vieţii şi multe veacuri după aceea de continuatorii săi, contestat vehement de alţii, dar niciodată ignorat."[62]

Doctrina vechiului pythagorism

"4. Aristotel, *Metafizica*, I, 5, 985b, 23. Printre aceşti filosofi (şi mai înainte deci) aşa-numiţii pythagorei, care se îndeletniceau cu matematica, făcuseră cei dintâi să propăşească studiile acestea şi, întrucât erau educaţi în spiritul lor, au considerat că principiile matematice sunt principiile tuturor lucrurilor existente. Şi cum în studiile matematice numerele ocupă, în mod natural, primul loc, iar lor li se părea că în numere contemplă multe asemănări cu lucrurile ce fiinţează permanent şi cu cele aflate în devenire – mai multe decât ar fi găsit în elementele Foc, Pământ şi Apă –, deoarece pentru ei o anumită modificare a numerelor însemna dreptatea, cutare însemna sufletul şi raţiunea, cutare prilejul potrivit şi aşa mai departe –, fiind exprimabilă numeric orice altă stare a lucrurilor; observând, pe de altă parte, că şi modificările de sunete şi raporturile armoniei muzicale sunt exprimate prin lucruri numere, iar apoi celelalte lucruri arătându-şi la fel toată firea lor printr-o asemănare ce ia chipul numerelor,

---

[62] W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, pag. 137

aceste numere dovedindu-se cele dintâi principii ale întregii naturi, au ajuns la presupunerea că elementele numerelor sunt (implicit) elementele tuturor lucrurilor şi cerul întreg este armonie şi număr.

Ibidem, I, 986a 15 şi urm. Se vede, aşadar, că şi aceşti gânditori consideră numărul atât ca principiu, cât şi ca materie pentru lucruri... Drept elemente ale numărului ei socot perechea şi neperechea, iar dintre acestea primul este infinit, celălalt finit. Unitatea provine din amândouă elementele (căci este şi pereche, şi nepereche), iar numărul din unitate. De altfel, după cum s-a spus, cerul întreg înseamnă pentru ei numere. Alţii apoi, care fac parte din aceeaşi şcoală, spun că există zece principii, orânduite după înrudirea lor: finitul şi infinitul, neperechea şi perechea, unul şi pluralitatea, dreapta şi stânga, masculin şi feminin, repaos şi mişcare, plan (drept) şi curb, lumină şi întuneric, bun şi rău, pătrat şi oblong... Pythagoreii au arătat în mod limpede câte şi de ce fel sunt aceste contrarii, aşadar, putem lua din ambele doctrine ale acestora numai atâta: că opoziţiile (grupurile de contrarii) sunt principii ale lucrurilor existente. Dar câte şi de ce fel sunt aceste principii nu aflăm decât de la una din şcoli (a pythagoreilor). Cum pot fi însă raportate la cauzele arătate principiile nu reiese în mod articulat din enunţarea lor. S-ar părea totuşi că ei orânduiesc asemenea elemente în domeniul materiei, întrucât ei afirmă că substanţa lucrurilor se compune dintre acestea ca din părţi ale lor imanente...

10. *Ibidem*, XII, 8, 1083b 8. Modalitatea de explicare din doctrina pythagoreilor dintr-o anumită privinţă comportă dificultăţi mai mici, dar de natură diferită. Să concepi numărul ca fiind neseparat (de lucruri) suprimă multe din consecinţele imposibile, însă, pe de altă parte, a considera lucrurile compuse din numere, iar numărul acesta ca fiind cel matematic este ceva imposibil... Cel puţin numărul aritmetic luat ca atare implică unităţi abstracte. Dar pentru pythagorei numărul înseamnă lucruri cu existenţă (reală).

Ei aplică deci enunțuri teoretice lucrurilor, ca și cum ar fi alcătuite din acele numere.

22. *Ibidem*, I, 8, 989 b 29 și urm. Cei care se numesc pythagorei operează cu principii și elemente mai neobișnuite decât cele pe care le deosebeau primii cercetători ai naturii. Pricina unei asemenea situații se datorează faptului că au preluat principiile din afara domeniului sensibil, deoarece obiectelor matematice le lipsește mișcarea. Totuși ei discută tot ceea ce se referă la natură; într-adevăr doctrina lor se ocupă de geneza Cerului și supun observației părțile sale: ce se întâmplă cu ele, ce acțiuni suferă și cum lucrează (părțile). Folosesc principiile și cauzele pentru a explica exclusiv aceste fenomene, ca și cum ar fi de acord cu ceilalți filosofi ai naturii cum că există numai ceea ce cade sub simțuri și este cuprins de așa-numitul Cer. Dar aceste cauze și principii ei susțin că sunt capabile să se ridice până la lucrurile suprasensibile, fiind mai potrivite pentru explicarea lor decât pentru discursurile referitoare la natură... Și apoi, cum ar trebui să luăm drept o explicație coerentă ideea că modificările numărului, la fel cu numărul însuși, ar fi cauzele celor ce ființează și se întâmplă în ceruri, de la primele începuturi până astăzi, fără să existe vreun alt număr, în afară de acesta, din care se alcătuiește Universul?

17. Aristotel, *Despre cer*, I, 268a 10. După cum spun pythagoreii, întregul (*to pan*) și toate lucrurile (*ta panta*) sunt definite de cele trei (noțiuni); căci sfârșitul, mijlocul și începutul... alcătuiesc numărul triadei..."[63]

---

63 Gheorghe Vlăduțescu, Ion Bănșoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, București, 2002, pag. 22.

3.2.1. REPREZENTANŢI AI VECHIULUI PYTHAGORISM

A. HIPPASOS

"*Hippasos din Metapont* sau din Crotona, ori din Sybaris (sfârşitul secolului al VI-lea), pythagoreic dintre cei mai de seamă, este întrucâtva între doctrina şcolii şi "naturalismul" de tip ionian (focul ca temei al lumii).[...]

7. Aristotel, *Metafizica*, I, 984a 7. *Hippasos din Metapont* şi Heraclit din Efes (iau drept) principiu focul."

B. PETRON DIN HIMERA

1. Plutarch, *De defectu oraculorum*, 22, p. 422 B. Spunea că lumile sunt nenumărate, niciuna sau cinci la număr, ci o sută optzeci şi trei dispuse în figura unui triunghi, cu şaizeci de lumi pe fiecare latură. Din restul de trei lumi, mai este aşezată câte una în dreptul fiecărui unghi şi se cuprind astfel într-un şir, una după cealaltă, rotindu-se liniştit în cercul horei.

3.2.2. REPREZENTANŢI AI PYTHAGORISMULUI ULTERIOR

PHILOLAOS

Fragmente

1. Stobaios, *Eclogae Fizicae*, I, p. 466. Principiile lucrurilor nu sunt nici asemănătoare, nici omogene: ar fi imposibil să fie ordonate dacă armonia nu le-ar pătrunde. Într-adevăr, lucrurile asemănătoare şi de aceeaşi natură nu au nevoie de armonie; cele neasemănatoare şi eterogene, care nu sunt supuse aceloraşi legi, trebuie să fie legate între ele, şi aceasta în mod necesar de o armonie, spre a putea forma o lume bine ordonată.

Ibidem, I, 7 p. 8. Esenţa numărului este mare; ea face şi împlineşte totul, ea este principiul şi calea vieţii divine şi cereşti, ca şi a celei a oamenilor.

5. *Ibidem*, I, p. 454. Este necesar ca lucrurile să fie toate limitate şi ilimitate. Dar, dacă este evident că ele nu pot fi formate numai din cele limitate sau numai din cele ilimitate, atunci urmează că lumea cu toate ale ei este o alcătuire armonioasă din limitat şi ilimitat.

1. *Ibidem*, I, p. 8, 10. Numărul rezultă în tot ceea ce este cunoscut. Fără el este imposibilă gândirea sau cunoaşterea a ceva. În decadă trebuie contemplată esenţa şi puterea numărului, mare, infinit, atotputernic; el este sursa şi calea vieţii, divine, cereşti şi umane. Esenţa numărului ne face să înţelegem tot ceea ce este obscur şi necunoscut; fără el nu putem şti ceva nici despre lucruri , nici despre raporturile dintre ele. Pe acestea toate nu numai zeii care manifestă atotputinţa numărului le cunosc, ci şi oamenii, căci se găsesc în toate cuvintele şi acţiunile noastre. Numărul şi armonia se opun erorii; eroarea nu este pe potriva naturii lor. Eroarea şi pizma sunt fiicele indefinitului fără de gândire. Nicicând falsul nu va putea pătrunde în număr; el îi este etern duşman. Adevărul numai convine naturii numărului; el este născut din număr.

ARCHYTAS

Archytas din Tarent (?430 – 360), matematician cu remarcabile contribuţii în domeniu (între altele, rezolvarea "curajoasă", cum s-a spus, a problemei dublării cubului, aşa-numita problemă delfică), pentru că ar fi fost pusă de oracolul de la Delfi), mecanician (ar fi construi o porumbiţă din lemn care se mişca), astronom, teoretician al muzicii, filosof de şcoală pythagorică, politician înţelept. [...]

Fragmente

3. Stobaios, *Florilegium*, IV, 1, 139. Din lucrarea lui Archytas, *Despre ştiinţe*: "Un principiu raţional bine găsit a pus capăt revoltei, a făcut să crească buna înţelegere; se aplică acest principiu, nu mai există nesaţ, ci numai echitate; prin echitate ne împăcăm (noi oamenii) în învoielile încheiate, datorită acestui principiu cei umili primesc de la cei pu-

ternici, iar bogaţii dăruiesc celor nevoiaşi, convinşi şi unii, şi alţii că prin aceasta vor restabili dreptatea. Fiind normă şi frâu pentru cei ce comit nedreptăţi, acest principiu i-a împiedicat de la fărădelege pe cei ce-l cunosc, înainte de a săvârşi nedreptatea, convingându-i că nu vor putea scăpa neobservaţi când vor ajunge la încheierea socotelilor..."[64]

Odată cu perspectiva pythagoreică intră în scenă o altă manieră de inteligibilizare a temeiului, numărul. Nu mai avem de-a face cu o perspectivă fizicalistă. Numărul pythagoreic nu trebuie înţeles ca o entitate abstractă matematică. Poate că singura determinaţie din acest orizont se referă la proporţie, în sensul că orice întemeiat poate fi exprimat printr-o anumită proporţie numerică. Fără îndoială este faptul că pythagorismul "conţine un element dominant de magie"[65] Numărul pythagoreic întemeiază, această viziune aminteşte de cabala ebraică, de mistica înţelegerii divinităţii cu ajutorul numerelor. Tot programul "educaţional" instituit de Pythagora însuşi, confirmă faptul că acest filosof a fost deopotrivă un maestru religios şi un geniu ştiinţific. Suntem încă în orizontul în care filosoful este maestru spiritual, înglobând în sine dubletul opozitiv al contrariilor originare. Din cele înfăţişate anterior ne interesează în demersul nostru faptul că miza gândirii acestei şcoli de filosofie se dă iarăşi în jurul cuplului *peras-apeiron*. Limita şi Nelimitatul (Infinitul) erau considerate de pitagoricieni la chiar temelia primă a lucrurilor, ca fiind cele două principii contrastante prin care lumea evoluează; ei socoteau *peras* bun iar *apeiron* rău. Aristotel spune în Etica Nicomahică: "Răul aparţine nelimitatului, aşa cum presupuneau pitagoricienii, iar binele limitatului".[66] Acest gând pythagoric trebuie înţeles în sensul că ordinea este cuplată cu *peras*, iar dez-ordinea este asimilată lui *apeiron*. Mintea

---

[64] *Ibidem*, pag. 31.
[65] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculeţ, vol. I, pag. 137.
[66] *Ibidem*, pag. 152.

omului poate găsi relativ facil ordinea într-un univers finit, problema semnalată de pythagoreici este aceea a faptului că într-un univers infinit, ordinea nu mai poate fi inteligibilă. Probabil că acelaşi gând l-a avut şi Aristotel, atunci când socotea regresul la infinit "nociv" pentru demersul filosofic inteligibil.

După mărturia lui Aristotel, pitagoricii "distingeau trei tipuri de fiinţe raţionale: zeii, oamenii şi Pythagora."[67] În acest orizont se poate articula celebra distincţie între înţelepciunea zeilor şi iubirea de înţelepciune care aparţine omului. În orizontul acestei distincţii filosofiei îi vor reveni în primă instanţă întrebările, interogaţiile, apropierea asimptotică de adevăr şi mai puţin certitudinile, răspunsurile ultime încremenite într-o definitivă suficienţă. Filosofia în acest moment al istoriei sale se înscrie între două orizonturi: gândirea speculativă a *nous*-ului şi matematicile. Vechii greci "înţelegeau prin matematici geometria, muzica şi celelalte discipline superioare. De aici, împodobiţi cu celelalte discipline ale ştiinţei, treceau mai departe la cercetarea alcătuirii Universului şi a principiilor naturii şi atunci se numeau fizicieni – *fysikoi* (Aulus Gellius, *Nopţile Attice*, I, 9, 2)."[68] Jocul acesta între mistic şi rigoarea de tip ştiinţific se observă şi la discipolii lui Pythagoras. "Dintre toţi cel mai individualizat a fost cu siguranţa *Hippasos din Metapont*, care a încercat să desprindă pythagorismul de o tradiţie teologizantă şi să-l îndrepte şi mai hotărât către filosofie şi ştiinţă."[69] Aşadar, pentru pythagoreici numărul este principiul lumii, aşa cum este "apa" pentru Thales, "aerul" pentru Anaximenes, *apeiron*-ul pentru Anaximandros, *homoiomerii* plus *nous* în cazul lui Anaxagoras, sau "rădăcinile" plus *Philia* şi *Neikos* în cazul lui Empedocles. "Numerele, aşadar, sunt imanente lucrurilor: «pentru

[67] Pierre-Maxime Schuhl, *Op. cit.* pag. 122.
[68] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984, pag. 43.
[69] *Ibidem*, pag. 46.

pythagorei numărul înseamnă lucruri cu existenţă reală» (Aristotel, *Metafizica*, XIII, 8, 1083 b, 8). Şi aşa fiind, le sunt substanţa şi modelul, sau forma de existenţă."[70] Rămâne întrebarea, cum anume întemeiază numerele multiplicitatea întemeiatelor? Pentru acest orizont al întrebării fundamentale în pythagorism trebuie să ne întrebăm asupra esenţei numărului din aceasta perspectivă filosofică. "Din perspectiva târzie, cea a lui Philolaos, «cheia» pythagorismului pare să aparţină raţiunii ontologice (în exerciţiu ontologic) de îndată ce numărul este identificat cu natura (principiul) lucrurilor pentru o înţelegere a acestora şi a lumii, în genere. Acesta a şi fost primul motiv care îi va fi adus pe pythagorici la o reconstrucţie aritmetică a lumii.

Aristotel, de altminteri, părea convins că aşa vor fi stat lucrurile. Ei, deci, vor fi plecat de la un model anume, de la modelul aritmetic şi-l vor fi extins universal, făcând din el chiar structura lumii. Aşa le şi părea că totul în univers este o aritmetica infinită: numărul este formă şi materie pentru lucruri, aşa cum era în adunare sau scădere; apoi numerele ca principii erau pare şi impare, iar lucrurile puteau să vină unul din altul ca 4 din 3+1, ca 5 din 4+1 etc. Principiile lumii, fiind numere, au ca acestea individualitatea pe care le-o dă faptul de a fi 2, 3, 4 ş.am.d. (2, 3, 4 şi nu 1, 2, 3 ..., pentru că 1, unitatea, nu este, în viziunea pythagorică, număr).

Principiile, tot ca numerele, sunt pare şi impare. Deci există o anume diferenţiere şi din punctul de vedere al nivelului de universalitate, ca între specii şi genuri, bunăoară. Deosebite, mai întâi, pentru că sunt 2, 3, 4, ele, apoi, într-un alt orizont, mai cuprinzător, sunt unele pare altele impare.

«Numerele, spunea Philolaos, sunt de două feluri: pare şi impare» [...]. Cele dintâi, pare, ar fi indeterminate şi indefinite, în timp ce, imparele, pentru că au un început,

[70] *Ibidem*, pag. 48.

un mijloc şi un sfârşit (3, de pildă, care este 1+1+1) ar fi determinate şi definite."[71]

În aceste condiţii, putem să ne apropiem în gândire de celebra tetradă (*tetractys*-ul), instrumentul ontologic care în anumite condiţii explică decada (1+2+3+4 = 10). Faptul că decada era sacră pentru pythagorici (existau 10 planete în sistemul solar; intuiţia genială a *Antichton*-ului este confirmată în zilele noastre cu mijloacele performante – telescopul Hubble atestă existenţa celei de-a zecea planete , dincolo de Pluto, botezată Xena), poate fi înţeles şi "din folosirea lui zece ca bază în sistemul de numeraţie."[72] Succesiunea 1+2+3+4 poate fi înţeleasă în ordinea geometrică în felul următor: 1 simbolizează punctul; 2 simbolizează linia, adică succesiunea a două puncte; 3 simbolizează linia plus un punct adică 2+1 şi reprezintă triunghiul cea mai simplă figură geometrică plană, sau poate fi înţeleasă şi ca 1+1+1, cele trei puncte care delimitează figura triunghiului; şi, în sfârşit, 4 înseamnă cea mai simplă figură geometrică spaţială, sau solidul, care poate fi înţeleasă ca 3+1, triunghiul plan plus un punct exterior care să delimiteze figura spaţială.[73] Modalităţile de hermeneutică a *tetractys*-ului sunt multe atât în potenţă cât şi în actualitate, dacă este să ne referim numai la influenţele vechilor egipteni asupra lui Pythagoras însuşi, ştiut fiind faptul că, Pythagoras, în tinereţile lui, a călătorit în Egipt, fiind destul de bine familiarizat cu învăţăturile matematice ale acestora şi de asemenea cu doctrina acestora despre transmigraţia sufletelor. "Călător, ar fi ajuns şi în Egipt, de aici va fi luat sau măcar acolo îi va fi fost sugerată doctrina transmigraţiei asemănării sufletelor"[74]

---

[71] Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 86.
[72] *Ibidem*, pag. 87.
[73] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculeţ, vol. I, pag. 185.
74 Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 471.

Sunt ştiute influenţele acestei doctrine asupra lui Platon, cel care a întemeiat Academia, faimoasa şcoala filosofică în care Aristotel se va instrui în tinereţele sale.

Pentru demersul nostru, ne interesează faptul că, avem o manieră de inteligi-bilizare originală a temeiului. Numărul pythagoreic este o ipostaziere non-fizicală a temeiului, aşa cum considera şi Aristotel, un alt orizont de inteligibilizare a *apeiron*-u-lui anaximandrian. Numărul pythagoreic este mai potrivit în explicaţia privitoare la forma întemeiatelor, decât în explicaţia privitoare la materia acestora. Ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită" poate fi gândit în orizontul matematicilor lui Pythagora, iar această ipostaziere, din punctul nostru de vedere, nu intră în contradicţie cu filosofiile conturate anterior, ci le întregeşte. Pentru că am vorbit despre principiu înţeles ca număr şi pentru că atât Hipassos cât şi Heraclit – în viziunea lui Aristotel – consideră ca principiu focul, cel mai potrivit acum ar fi înfăţişarea filosofică a lui Heraclit din Efes.

3.3. Heraclit şi heraclitismul

HERACLIT DIN EFES

"«Acest spirit îndrăzneţ a fost primul care a spus profundul cuvânt: «Fiinţa nu este mai mult decât nefiinţa», ea e tot atât de puţin; sau: «Fiinţa şi neant este totuna»; esenţa e schimbarea. Adevărul este numai unitatea contrariilor. La eleaţi avem afirmaţia intelectului abstract că numai fiinţă există. În locul expresiei lui Heraclit, noi spunem: absolutul este unitatea fiinţei şi nefiinţei. Când ascultăm propoziţia: «Fiinţa nu e mai mult decât nefiinţa», ea nu pare a avea prea mult sens, pare a fi numai o negaţie generală numai absenţă de gândire. Însă avem şi o altă expresie, care indică mai de aproape semnificaţia principiului. Anume, Heraclit spune: «Totul curge (*panta rei*), nimic nu subzistă rămânând

același». G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I. pp. 263-264.

Aristotel, *Metafizica*, I, 3, 984a 7. "El vorbește despre o anumită ordine și despre o perioadă limitată în transformarea lumii... când focul se stinge, în lume se alcătuiesc toate câte sunt; mai întâi partea mai densă a focului, tot strângându-se laolaltă, devine pământ, apoi, când pământul se dilată, prin acțiunea focului, Heraclit spune că apare apa, iar din exhalațiile de pe suprafață apei se ivește aerul. Și iarăși, lumea și toate corpurile cad pradă focului în incendiul universal."

Fragmente

"30. Orânduirea acestei lumi, aceeași pentru toți, n-a făurit-o nici vreunul dintre zei, nici vreunul dintre oameni, ci a fost din veșnicie și este și va fi foc veșnic viu, care se aprinde după anumite măsuri și se stinge după anumite măsuri.

31. Că a susținut că focul este și născut, și destructibil o indică următoarele: transformările focului – mai întâi mare, iar din mare o jumătate, pământ, o jumătate, vâlvătaie. Într-adevăr, el afirmă cu tărie că focul, sub ocârmuirea *logos*-ului totodată zeu care le gospodărește pe toate cele, focul este preschimbat, prin mijlocirea aerului, în element umed, ca germene al ordinii lumii, pe care îl numește mare, iar din aceasta se nasc iarăși pământ și cer și lucrurile cuprinse în ele. Despre felul cum au loc din nou resorbția și conflagrația lămurește deslușit prin acestea: pământul se revarsă, devenind mare, și se măsoară în raport cu același *logos*, în felul în care era înainte de a fi devenit pământ.

40. Mulțimea cunoștintelor nu îți dă și minte: dacă ar fi fost așa, ar fi dobândit și Hesiod, și Pitagora, tot astfel și Xenofan, precum și Hecataios.

41. Căci una este înțelepciunea să atingi cunoștința a ceea ce se află la cârma a toate prin toate.

49 a. În aceleaşi râuri ne cufundăm şi nu ne cufundăm, suntem şi nu suntem.

60. Drumul în sus şi cel în jos sunt unul singur şi acelaşi.

65-66. Mai spune că acest foc este şi înţelept, şi cauză a gospodăririi tuturor lucrurilor şi îl numeşte trebuinţă şi îndestulare; trebuinţă este, după el, orânduirea lumii, iar conflagraţia este îndestularea. Căci pe toate, spune el, focul la întoarcere, le va judeca şi le va cuprinde.

76. Focul trăieşte moartea pământului şi aerul trăieşte moartea focului, apa trăieşte moartea aerului şi pământul pe cea a apei. Moartea focului este naştere pentru aer şi moartea aerului este naştere pentru apă; totodată, moartea pământului înseamnă că s-a născut apa şi moartea apei înseamnă că s-a născut aerul, la fel cea a aerului, pentru foc, şi invers.

91. Căci nu este cu putinţă cufundarea de două ori în acelaşi râu, după Heraclit, şi nici atingerea de două ori a esenţei muritoare în aceeaşi dispoziţie; ci prin imboldul şi repeziciunea transformării ea se împrăştie şi iar se adună (mai bine zis, nici din nou, nici mai târziu, ci totodată se întruneşte şi se delasă), se apropie şi se îndepărtează.[...]

112. Chibzuinţa este cea mai mare virtute, iar înţelepciune înseamnă a vorbi şi a făptui adevărul, ascultând de natură.

115. Sufletul are un *logos* care se sporeşte pe sine.

1. Dar de *logos*-ul acesta veşnic existent oamenii se tot fac neştiutori, şi mai înainte de a fi auzit, şi după ce au auzit de el întâia oară. Deşi toate se întâmplă după *logos*-ul acesta, ei se aseamănă cu nişte neînvăţaţi, deşi învăţaţi şi cu vorbe, şi cu fapte de felul celor pe care eu le descopăr divizând fiece lucru după natura lui şi tâlcuindu-i starea. Însă celorlalţi oameni li se pierd din vedere toate cele pe care le fac în stare de veghe, tot aşa cum le pier din vedere toate cele din timpul somnului.

2. De aceea trebuie urmat comunul, altfel spus, comunitarul: comun este comunitarul. Deşi *logos*-ul este comun, cei mai mulţi vieţuiesc ca şi cum ar avea cuget propriu.

123. Iar, după Heraclit, naturii îi place să rămână ascunsă."[75]

Conform fragmentelor heracliteene, în special fragmentul 30, Principiul acestei orânduiri este focul. Orânduire ar însemna lumea gândită în orizontul ordinii inteligibilizată prin *logos*. Focul este inteligibilizat prin *logos*. În cazul lui Heraclit găsim o atitudine disprețuitoare față de misticism, față de credinţele neîntemeiate ale muritorilor obişnuiţi, deşi gândirea speculativă este la mare preţ în cazul acestui filosof supranumit "obscurul". Orice interpretare a acestui gânditor paradoxal trebuie să fie într-o anumită măsură una subiectivă.[76] Fragmentele sale se pretează hermeneuticii, adică descifrării pe baza unui cod de interpretare. "Heraclit este departe de a vedea în beţia dionysiacă o stare superioară: omul beat nu ştie încotro merge, este incapabil să-şi ascundă nebunia; sufletul umed este pe drumul morţii. Şi totuşi, entuziasmul Sibilei este preţuit de el – Sibila care, «prin gura ei delirantă, profeţeşte lucruri care nu provoacă râsul, neînfrumuseţate de podoabe ori de miresme»; precum Pythia, ea este instrumentul zeului din Delphi, care «nici nu exprimă, nici nu tăinuieşte ceea ce gândeşte, ci se exprimă doar prin semne»."[77]

Cum explică Heraclit lumea? Pentru aceasta ne vom referi la fragmentul 30, devenit celebru: "«Această lume (= orânduire) aceeaşi pentru toate, n-a făurit-o nici vreun zeu, nici vreun om, ci a fost şi este, şi va fi un foc etern care după anumite măsuri se aprinde şi după anumite

---

[75] Gheorghe Vlăduţescu, Ion Bănşoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, pag. 31-34.

[76] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculescu, vol. 2, pag. 271.

[77] Pierre-Maxime Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 2000, trad. Liliana Zaschievici, pag. 137.

măsuri se stinge.» El este, deci, ca *apa* lui Thales, ca *apeiron*-ul lui Anaximandros ori ca *aerul* lui Anaximenes nume (simbol) pentru principiu *arché*. Şi tot asemenea acestora, generează universal, fără să-şi piardă identitatea, fiind *intransformabil*, prin chiar faptul de a semnifica ontologic. Început ca temei (întemeind), în deosebire de haosul hesiodic, nu stă ca termenul prim într-o serie limitată. Focul numeşte în ontologie, iar nu în cosmologie-cosmogonie. El nu produce prin trecerea în lume ca în altceva decât sine şi situat dincolo de sine. *Altceva* şi *dincolo de* sunt termeni fără de sens în ontologie, dacă principiul (fiinţa) are condiţia unicităţii şi prin aceasta a indeterminării (ilimitării) ca şi pe aceea a intransformabilităţii. Unul şi ilimitat, deci, focul nu are a genera *dincolo de sine* ceea ce ar presupune trecerea în altceva, în forme care ar fi altceva decât el, în mod absolut. Însă altceva absolut ar fi nefiinţa, care ar dubla ca principiu fiinţa, presupoziţie de negândit coerent. Cum producerea prin transformare nu era posibilă, rămânea doar *stingerea*."[78] Conform fragmentului 30 ne detaşăm clar de orizontul mitologic, de vreme ce lumea nu mai este opera vreunui zeu. Ne detaşăm complet şi de opiniile obişnuite la nivelul simţului comun. "Stingerea" focului este echivalentă cu naşterea lumii, iar "aprinderea" este echivalentă cu incendiul universal *ekpyrosis* (fr. 65-66). Focul este "lipsă şi prisos"; prin lipsă vom înţelege formarea lumii, iar prisosul se referă la incendiul universal prin care lumea devine iarăşi foc. Temeiul nu are sens fără să întemeieze, acesta este "riscul" ontologiei parmenidiene. Cum mai poate în-temeia Fiinţa statică, imuabilă, intransformabilă? Sau altfel spus cum mai gândim întemeierea din această perspectivă? În orizontul heraclitic putem să gândim această întemeiere a lumii păstrând totodată şi condiţia esenţială de intransformabilitate a principiului.

---

[78] Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 98.

"Pentru că zicea Heraclit, focul «moare» în aer, prin aer în apă şi apoi în pământ: «aerul trăieşte moartea focului, apa trăieşte moarte aerului şi pământul pe cea a apei» (fr. 76). Stingându-se, el face posibilă lumea care ontologic este tot una cu ne-fiinţa. Altminteri, fiinţa în sine ar institui: în sine sau dincolo de sine prin trans-formare, prin diviziune, pe scurt, prin mişcări de acest fel altceva ca altă fiinţă. Ceea ce însă este de neadmis din acest motiv, în urmare, ca şi din acela că fiinţa, gândită ca fiind, este socotită şi ca *întemeindă*, dând fiinţă."[79] Aşadar, nu mai este o "prăpastie" de netrecut între temei şi întemeiate, cum pare a fi în primă instanţă în ontologia parmenidiană. "Unul şi Multiplul nu trebuie opuşi, aşadar, ca la Xenofan şi Eleaţi; Unul pătrunde Pluralitatea, iar Pluralitatea nu este decât o formă a Unităţii; mai mult, ea este Unitatea însăşi, iar insuficienţa cuvintelor rezidă cu siguranţă în incapacitatea acestora de a exprima, în acelaşi timp cu multitudinea sensurilor particulare, unitatea funciară pe care, singur, *Logos*-ul filosofului poate, dacă nu s-o formuleze, cel puţin, precum Pythia, s-o sugereze şi s-o facă inteligibilă, nu urechii, ci spiritului. Iar obscuritatea pe care anticii i-o reproşau lui «Heraclit cel tenebros» ţine de dificultatea – de care s-au lovit atâţia filosofi – de a expune verbal o intuiţie pe care limbajul nu o poate cuprinde."[80] Aceeaşi dificultate o vom întâlni şi în cazul lui Parmenide. Poate aşa putem să "armonizăm" rigoarea logică în instituirea ontologică a Fiinţei, cu forma exprimării acestui act fundamental al gândirii filosofice noetice şi anume versurile. Heidegger near argumenta că există o legătură fundamental-ontologică între gândirea Fiinţei (*Sein*) de către filosoful aflat pe "calea convingerii" (*Dasein*) referitor la cele două orizonturi: filosofia ca o construcţie raţională şi poezia ca posibilitate de

---

[79] *Ibidem*, pag. 99.

[80] Pierre-Maxime Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 2000, trad. Liliana Zaschievici, pag. 138.

"ascultare" a Fiinţei. Universul poeziei "suplineşte" sărăcia semantică şi neputinţa limbajului specializat filosofic de-a exprima experienţele nemijlocite ale gândirii speculative.

Revenind la fragmentul 30 trebuie să punem întrebarea privitoare la sensul "măsurilor"? De ce la plural şi nu la singular măsură? "Este de preferat pluralul *métra* singularului *métron*, ca în fr. 30: [...] se aprinde şi se stinge după *măsuri* sau ca în 94: [...] Soarele nu-şi va depăşi măsura. Preferând pluralul, lucrurile se schimba deja. *Măsura – măsurile* trimit, nu e îndoială la *logos*, fără să fie neapărat în identitate cu el. Aprinzându-se şi stingându-se după *anumite măsuri* acestea pot să pară ulterioare, logic, în raport cu cele două mişcări de nedesfăcut de foc, ele fiind chiar mod de a fi al său. Focul, deci, se aprinde şi se stinge prin natură şi întrucât aprinderea şi stingerea se (de)limitează reciproc, ele îşi impun *măsuri* după care se desfăşoară şi una şi cealaltă. Apropiind fragmente şi interpretând, s-ar putea spune că focul se schimbă pe sine după anumite măsuri: unele pe cale de a se aprinde iar altele pe aceea de a se stinge şi toate acestea fără depăşirea limitei–limitelor («Soarele nu-şi va depăşi măsurile sale»).

«Trecere» în «lucruri», ca stingere şi revenire, prin «lucruri» la sine, ca aprindere, focul se măsoară cu ceea ce naşte şi cheamă înapoi. El se stinge în aer după măsura aerului, se stinge prin aceasta în apă, după măsura apei şi în fine, în pământ, după măsura pământului şi prin toate acestea în lucrurile lumii, după măsura acestora. Şi invers prin măsurile elementelor, revine la *măsura* sa. Într-un fel deci, ca aurul care se schimbă în mod egal pe mărfuri (fr. 90) tocmai pentru că se schimbă egal, se schimbă în mod diferit, după măsurile (ca naturi) ale măsuratelor.

Mereu acelaşi, mereu egal cu sine, dar şi diferit, «schimbându-se» după măsuri diferite şi în măsuri diferite, numai astfel focul va fi etern şi în acelaşi timp, «în fiecare zi nou» sau «mereu nou» (fr. 6 Diels). Instituind *măsurile*, el însuşi va face din ele «legi» ale sale, ori mai degrabă structurile

universale imanente lui. Astfel, încet, focul se stinge urmând drumul în jos şi se aprinde, apucând calea inversă în sus, după măsurile acestea care sunt «elementele» adică *universaliile* sau ceea ce s-ar putea numi universalii, în epocă.

Adoptând pluralul, aşadar *măsuri*, vom găsi încă o dimensiune a heraclitismului în stare să-l legitimeze pe acesta, o dată în plus, ca pe o filosofie mereu vie. Căci problema universaliilor, aşa cum apare din acest punct de vedere, sau şi din acesta, pentru că ea mai poate fi pusă şi din altă perspectivă, aceea din care elementele se presupun ca mediatori, marea problemă a universaliilor, deci o problemă veche şi mereu nouă face din filosofia ce şi-o asumă, cu adevărat o filosofie deschisă."[81] Puse aşadar în legătură cu *logos*-ul, "măsurile" heraclitice deschid orizontul acestui concept fundamental în filosofie. Încărcătura semantică a *logos*ului heraclitic este uriaşă. Poate, numai, *apeiron*-ul anaximandrian îl poate egala.

Guthrie inventariază[82] următoarele sensuri ale *logos*-ului heraclitean: a) *logos*-ul este ceva ce se aude (cel mai comun înţeles); b) *logos*-ul ar fi cel care ordonează toate lucrurile, un fel de lege universală a devenirii; c) apoi ar fi ceva cu o existenţă independentă de cel care îi dă expresie verbală, ar fi de origine divină; d) conform fragmentului 2, *logos*-ul fiind «comun», este o virtute să înţelegi «comunul», şi o eroare să pretinzi o înţelepciune specifică unui singur om. În mod paradoxal, Heraclit pretinde a fi unicul care a înţeles acest *logos* comun, căci este comun tuturor oamenilor. În acest caz ceea ce este comun tuturor oamenilor ar putea fi inteligenţa sau înţelegerea şi astfel includem actul de a gândi sau de a reflecta în semantica *logos*-ului. e) *Logos*-ul este atât gândire umană cât şi principiul guvernator al universului. El reprezintă de fapt locul în care Heraclit s-a

---

[81] Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 107.

[82] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculescu, vol. 2, pag. 284.

aflat cel mai aproape de un *arché*, precum acela al predecesorilor săi, care în mod obişnuit imbinau ambele trăsături. Fiind universal şi atotcuprinzător, acest *logos* – legea prin care lumea este ordonată şi prin care ea poate fi cuprinsă de mintea umană – este bineînţeles comun tuturor. Când Heraclit afirmă răspicat faptul că trebuie să ne menţinem aproape de ceea ce este comun, el se referă la această forţă, în parte materială, în parte spirituală, care face posibilă ordinea raţională. În limbajul gândirii presocratice, *logos*-ul "ghidează" sau "cârmuieşte" toate lucrurile. f) Ca forţă divină ce instaurează ordinea înţeleasă raţional în Univers este în acelaşi timp şi o entitate fizică şi materială, rezultând de aici că ne împărtăşim din ea prin mijloace fizice, care includ respiraţia şi canalele organelor de simţ. Nu întâlnim la Heraclit o condamnare categorică a percepţiei prin simţuri, aşa cum se întâmplă la Parmenide. În acest orizont simţurile "ne permit" accesul către *logos*. Ele sunt comparate cu ferestrele prin care mintea (*nous*) în stare de veghe îşi croieşte drum înainte şi, luând contact cu ceea ce o înconjoară, "pune în funcţiune puterea de a gândi". În somn aceste canale ale percepţiei sunt închise şi astfel mintea "este împiedicată să aibă contact cu exteriorul". Se pare că respiraţia este suficientă pentru a menţine viaţa dar nu şi raţionalitatea, iar când este astfel oprită, mintea îşi pierde puterea memoriei. Majoritatea doxografilor consideră că principiul prim al lui Heraclit era focul, Aristotel, însuşi, în *Metafizica* enumeră "focul" lui Heraclit drept "cauză primă", alături de "apa" lui Thales, "aerul" lui Anaximenes şi de cele patru substanţe primare ale lui Empedocles.[83] Care ar fi atunci relaţia între "foc" şi *logos*? g) Am putea, aşa cum consideră şi Guthrie, să considerăm că "focul" este aspectul material al *logos*-ului. Raţiunea divină în starea ei cea mai pură este caldă şi uscată. "Focul" este pentru Heraclit forma cea mai elevată şi mai pură a materiei, "vehiculul"

[83] W. K. C. Guthrie, *Op. cit.* pag. 288.

pentru suflet şi minte, ori mai degrabă chiar sufletul şi mintea. De aceea trebuie să "înţelegem" focul lui Heraclit în ordinea metafizică, nu în cea fizică. Poate să ne sugereze obstacolul gândit conceptual al Principiului şi anume intransformabilitate în altceva şi generare a multiplicităţii întemeiatelor în acelaşi timp. Şi pentru că "drumul în sus şi drumul în jos sunt unul şi acelaşi" putem să gândim şi în celălalt sens relaţia foc-*logos*.

"O formă a focului el însuşi, ca tot ce există, de altminteri, sufletul, presupunea Heraclit, are anumite particularităţi care l-ar face să fie şi altceva decât o ipostază *fizică* a principiului. Generat de acesta, condus de *logos*-ul universal, el îşi are însă şi pe al său. Al *său* nu însă ca şi cum ar fi altul. Sufletul, de fapt, este «gospodărit» de acelaşi *logos* al lumii întregi, numai că altfel, prin sporire «de sine însuşi» (fr. 45). Dar se înţelege că, nu este vorba de o sporire substanţială, ceea ce ar veni în contradicţie cu postulatul universalităţii principiului ca principiu, al unicităţii şi al identităţii de sine. Căci, presupunând că *logos*-ul propriu sufletului, ori *logos*-ul oricărei alte forme de existenţă adaugă ceva corporal, nu ar rezulta de aici că principiul e limitat? Şi apoi, dacă *logos*-ul ar produce în ordine substanţială, cum el este *activitate*, nu ar însemna că produce *corporal* fără ca, la rândul său, să fie un corp, deci că ar crea, ontologic, din nimic?

«*Logos*-ul propriu a sufletului» se sporeşte însă pe sine altfel şi anume prin înţelepciune, dar prin înţelepciunea autentică, adică prin aceea care înseamnă «să ai capacitatea de a cunoaşte ceea ce cârmuieşte toate (lucrurile), prin mijlocirea tuturor (lucrurilor)» şi, deci, «ca în vorbă şi în faptă să te conformezi adevărului» (fr. 41, 112).

Mai există şi o altfel de înţelepciune, dar falsă, fiindcă «mulţimea cunoştinţelor nu te învaţă să ai minte», nici «gândirea proprie» nu te duce la natura ascunsă a lucrurilor."[84]

---

[84] Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 109.

Pentru că am pomenit despre "natura ascunsă a lucrurilor" (fr. 123), trebuie să evidenţiem posibilitatea de articulare cu gândirea heideggeriană. "Ascunsul" despre care vorbeşte Heidegger în *Fiinţă şi timp* este reperul principal în jurul căruia poate fi articulată toată fenomenologia ontologic-existenţială. Adevărul este "ascuns" în primă instanţă, în ceea ce Heidegger numeşte cotidianeitate, dar care poate fi scos din această stare de ascundere de către *Dasein* în orizont ontologic prin gândirea fenomenologică, după cum vom vedea într-un capitol viitor. Despre acelaşi "ascuns" vorbeşte şi Heraclit. "Fiinţa unei fiinţări" este ascunsă în primă instanţă, aşa cum "natura lucrurilor" este ascunsă. Aceste aspecte le vom contura mai bine în capitolul referitor la Heidegger şi presocratici.

Concluzionând după conturarea principalelor repere: foc, măsuri, *logos*, trebuie să spunem că devenirea este fundamentală în filosofia lui Heraclit. Lumea este gândită dinamic, într-o continuă transformare (*panta rei*). Armonia este totdeauna rezultatul contrariilor, de aceea faptul esenţial al lumii naturale îl constituie conflictul. Totul este într-o continuă mişcare şi schimbare, lumea fiind un foc viu şi veşnic. Concepţia "armoniei contrariilor" presupune următoarele aspecte: totul este alcătuit din contrarii şi de aceea este subiect al tensiunii interne; contrariile sunt identice; războiul reprezintă forţa conducătoare şi creatoare şi starea de lucruri potrivită şi dreaptă. (fr. 80).[85]

Revenind la firul nostru călăuzitor, şi anume gândirea *apeiron*-ului anaximandrian înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită" trebuie să privim în complementaritate parmenidismul şi heraclitismul. Sunt două orizonturi, două ipostazieri ale principiului care întregesc un dublet fundamental opozitiv: identitate absolută şi diferenţă sau devenirea absolută. Intransformabilitatea absolută a Fiinţei parmenidiene este "completată" de absoluta devenire sau

[85] W.K.C. Guthrie, *Op. cit.*, pag. 293.

transformabilitate a lumii. Şi pentru ca echilibrul să fie complet, aşa cum Parmenide l-a avut ca discipol pe Zenon, care a absolutizat consecinţele ontologiei sale, Heraclit, la rându-i, îl are discipol pe Cratylos, care va proceda similar cu ontologia maestrului său.

Cratylos

"Filosoful trece drept un discipol al lui Heraclit, dar şederea sa la Atena l-a îndreptat spre cercurile sofistice. Afară de faptul că a trăit la sfârşitul sec. al V-lea şi începutul celui de-al IV-lea î.e.n., la Atena, nu se cunosc amănunte biografice. Platon în dialogul intitulat *Cratylos*, nu face nici cea mai mică referire la viaţa şi activitatea aceluia ce a fost unul din maeştrii săi. Admiţând teza lui Heraclit că totul este în mişcare neîntreruptă şi mergând mai departe încă, Cratylos ajunsese să susţină că nimic nu se poate afirma despre nimic. S-a ocupat şi cu probleme de origine a limbajului. reluate şi discutate de Platon în dialogul inspirat din asemenea discuţii, curente în cercurile sofistice ale timpului."[86]

Fragmente

"3. - [Aristotel], *Metaph.* I, 6, 987 a 29. După această filosofie [presocratică] despre care s-a vorbit, a apărut doctrina lui Platon, care urmează multe din învăţăturile acestora [ale pythagoreilor], având însă şi trăsături specifice, aparte de filosofia italicilor. Platon, încă de tânăr, devenise mai întâi adeptul doctrinei lui Cratylos şi a lui Heraclit, a cărei esenţă era că toate cele perceptibile curg veşnic şi că nu există o ştiinţă a realităţii obiectuale. Aceste principii le-a postulat şi mai târziu. DIOG. LAËRT. III, 6.

---

[86] Ion Banu, *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, vol. I, partea a 2-a, pag. 374.

De aici înainte, pe cât se spune, ajuns la vârsta de 20 de ani, [Platon] l-a audiat pe Socrate. După plecarea acestuia, s-a alăturat filosofilor: Cratylos, care era heraclitic, şi lui Hermogenes, adept al lui Parmenides.

4. - *Metaph.* IV, 5, 1010 a 7. Apoi, luând în considerare întreagă această natură care se mişcă, împotriva doctrinei că nimic nu este adevărat din ceea ce se schimbă – bazată pe principiul că absolut nicăieri ceea ce se schimbă nu poate exprima adevărul – pornind deci de la această ipoteză, a înflorit la maximum opinia celor ce declarau sau pretindeau că sunt adepţii lui Heraclit, opinie împărtăşită şi de Cratylos. Acesta, până la urmă, credea că nimic nu mai trebuie spus şi că era de ajuns dacă mişca un deget. Îl critica însă pe Heraclit, care spusese că nu este cu putinţă să te scufunzi de două ori în aceeaşi apă. Părerea lui era că nu-i cu putinţă să te scufunzi nici măcar o dată."[87]

Gândul filosofic al lui Cratylos se articulează pornind de la fragmentul 91 al lui Heraclit, în care maestrul considera că este imposibilă scufundarea de două ori în apa aceluiaşi râu. Aceasta se produce datorită permanentei transformări sau deveniri a lumii. Două scufundări înseamnă două momente diferite în timp, iar în acest interval, "identitatea" râului se schimbă, devine, se transformă, de aceea nu mai este "acelaşi" râu. Râul "curge" permanent, nu este "încremenit", la fel lumea toată "curge", toate întemeiatele sunt supuse devenirii.

Cratylos pune problema gândirii acestei deveniri. Avem doi termeni: gândirea şi lumea. Ambele sunt supuse devenirii, aşa că, dacă este să fim consecvenţi cu noi înşine, trebuie să admitem că între gândirea noastră şi devenirea perpetuă a lumii este iarăşi devenirea însăşi. Aşa că, vom deduce că nu ne putem scufunda nici măcar o singură dată în apa aceluiaşi râu, deoarece între gândul nostru şi

[87] *Ibidem*, pag. 376.

acțiunea propriu-zisă există permanent iarăși devenirea. Așa cum Zenon absolutiza identitatea și repausul absolut în cazul Ființei parmenidiene, Cratylos absolutizează devenirea heraclitică până la imposibilitatea conceptualizării întemeiatelor (nu ne rămâne decât să arătăm cu degetul șovăielnic întemeiatele, deoarece orice discurs despre acestea este "aruncat" în nemiloasa devenire).

"Paradoxal, Cratylos, *relativistul*, are mai mult decât Heraclit obsesia și poate chiar, «simțul» absolutului. Peste lucruri ori mai degrabă eliminându-le, metodic, din orizont, el vrea să contemple ființa în sine.Aceeași obsesie o avusese și Parmenides. Dar acesta alesese altă cale de apropiere de ființa pură a metafizicii, anume pe aceea a punerii în identitate a lui *a gândi* cu *a fi*. De aici însă constrângerea ființei de a fi «întreagă și nemișcată» și «asemeni masei unei sfere bine rotunjite, în toate părțile ei și deopotrivă cumpănită față de mijloc» (fr. 8, Diels). Admițând că este una *a gândi* cu *a fi*, ce șansă să aibă *a rosti* este tot una cu *a fi*? Zicând ca Gorgias, chiar dacă în strânsoarea acestor premise, ar putea fi gândită, n-ar putea fi rostită. Cratylos vroia să legitimeze cuvântul cu încărcătură ontologică. [...] Dar problema este aceasta: cum putem gândi și mai ales rosti *ființa în sine* fără nicio mijlocire? Dacă putem! Cratylos stabilește ca o primă și fundamentală condiție luarea ființei în ființare proprie. Adică, particularizând, a focului ca *foc*, a lui în activitatea care nu este ca o determinare ulterioară, ci este el însuși. Căci focul ca foc este *aprinderea* absolută. A doua condiție, de tot necesară și ea, ar fi justificarea, dar în același plan metafizic, a contrariului ființei în sine, a contrariului focului veșnic viu. Dar contrariul în plan metafizic al ființei în sine ar fi neființa în sine, al focului veșnic viu, focul ca lipsă, focul ca stingere. Ceea ce este de neadmis, monismul metafizicii fiind înlocuit cu dualismul. În consecință, am fi nevoiți să admitem numai ființa în

sine, ceea ce, de această dată, ia orice şansă de legitimare gândirii şi rostirii."[88]

Toate aceste considerente ne întăresc orizontul nostru de cercetare. *Apeiron*-ul anaximandrian, ne constrânge să luptăm permanent cu limitele, cu neputinţele sau cu prejudecăţile de orice fel. Aceasta, dacă ne plasăm adecvat în orizontul semantic al celui ce este "fără-niciun-fel-de-limită". Şi acest fapt nu se poate îndeplini decât articulând laolaltă toate filosofiile presocratice într-un singur orizont al Filosofiei – inteligibilizarea *apeiron*-ului.

3.4. ŞCOALA ELEATĂ

A. Parmenides din Elea

Voi realiza o apropiere, în limitele posibilităţilor argumentative, între ontologia parmenidiană (teoria despre Fiinţă) şi orizontul heideggerian. De ce ar fi necesară o astfel de încercare? Din perspectiva scopului acestei lucrări, un asemenea demers ar oferi o perspectivă posibilă de înţelegere a ontologiei parmenidiene şi o reactualizare pentru noi a acesteia. Consider că filosofia modernă şi contemporană oferă instrumentele necesare ontologiei parmenidiene pentru a se putea justifica ca instituire ontologică. Filosofia parmenidiană înseamnă instituirea ontologică a Fiinţei. Voi încerca să explicitez condiţiile de posibilitate pentru această instituire ontologică a fiinţei. Orizontul heideggerian este cel mai potrivit, deoarece ne oferă nouă, muritorilor moderni, o perspectivă de înţelegere adecvată a filosofiei lui Parmenide.

Pentru început sunt necesare câteva precizări în legătură cu cadrul filosofic, în care Parmenide şi-a *construit* viziunea filosofică. Conform lui Diogene Laertios, Parmenides din

[88] Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 115.

Elea s-ar fi născut "către cea de a 69-a olimpiadă", adică cam pe la 504-501 î.d.Ch.[89]

I-ar fi cunoscut pe Xenophanes şi pe Zenon din Elea. În legătură cu Xenophanes, Diogene Laertios ne spune că învăţătura acestuia n-a fost urmată de către Parmenides. Ca întemeietor al şcolii eleate, Xenophanes l-ar fi avut ca discipol pe Parmenides, iar acesta la rândul său l-a avut ca discipol pe Zenon din Elea. A fost contemporan cu Heraclit din Efes şi există unii comentatori, care consideră că Parmenides i-ar fi cunoscut învăţătura (Ath. Joja). Dincolo de aceste aspecte, Parmenides din Elea şi Heraclit din Efes reprezintă două "momente" în istoria filosofiei universale, care se exclud, dar care se şi completează reciproc.

De asemenea Diog. Laert. (IX, 21) consideră că Parmenide cunoştea învăţătura pitagoreicilor şi aceasta ar fi avut un rol în conturarea filosofiei sale.[90]

Dincolo de aceste aspecte, "Parmenide stă ca început de şcoală, ca paradigmă filosofică".[91]

Scrierile parmenidiene la care ne vom raporta în această lucrare reprezintă fragmente dintr-un poem intitulat *Despre Natură*. "Noi, astăzi, ne aflăm în posesia a 154 de versuri, din diferite zone ale poemului. După prologul de treizeci şi două de rânduri, poemul cuprinde două părţi, cea dintâi abordând problema adevărului, cea de a doua tratând despre aparenţă. Diels a estimat că ne aflăm în posesia a nouă zecimi din prima parte, în timp ce din a doua avem la îndemână fragmente însumând probabil doar o zecime. Din fericire, această primă parte este de departe cea mai importantă, iar Simplicius avea dreptate atunci când ne asigura că în primul rând ea ar trebui transmisă posterităţii, în chiar cuvintele lui Parmenide."[92]

---

[89] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 420.
[90] *Ibidem*, pag. 421.
[91] *Ibidem.*, pag. 421.
[92] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculescu, vol. 2, pag. 18.

În continuare vom înfăţişa într-o traducere românească, versurile parmenidiene utile demersului nostru:

"Iepele ce mă poartă, până unde râvneşte să-mi ajungă sufletul, mă duceau, în timp ce pe calea mult lăudată mă călăuzeau zânele, ce îndrumă pe omul ştiutor dincolo de orice aşezare omenească. Pe acolo am fost dus, acolo mă târau cumineţile iepe înhămate la car, iar copilele-mi călăuzeau drumul. Strânsă-n buccele, osia scotea un sunet de fluier (de-o parte şi de alta încinsă de apărarea celor două roţi) ori de câte ori, părăsind lăcaşurile Nopţii, copilele Soarelui porneau să mă grăbească spre lumină, în timp ce cu mâinile îşi ridicau vălurile de pe creştet.

Acolo sunt porţile ce despart cărările Nopţii şi ale Zilei, din două părţi prinse între praguri de piatră: cât sunt de înalte, uşi mari le umplu golul, uşi ale căror chei ce închid şi deschid sunt în mâna Dreptăţii amarnic-pedepsitoare. Pe aceasta, vorbindu-i cu cuvinte blajine, copilele au hotărât-o lesne să tragă în grabă zăvorul porţilor; date în lături, porţile şi-au căscat larg golul, făcând să se rotească în găurile lor balamalele de bronz, prinse cu nituri şi cuie. Prin poartă, de-a lungul drumului, copilele au mânat înainte carul şi caii.

Pe mine, zeiţa m-a primit cu drag, mi-a luat mâna în mâna-i dreaptă şi astfel a grăit, vorbindu-mi: «tinere, care, întovărăşit de călăuze nemuritoare, ajungi la casa noastră cu iepele ce te poartă, bun venit! Căci n-a fost un ceas rău care te-a îndemnat să păşeşti pe calea aceasta (departe de cărările obişnuite ale muritorilor), ci Legea şi Dreptatea. Cuvine-se acum să cunoşti totul, şi sufletul neînfricat al bine rotunjitului Adevăr, şi părerile muritorilor, în care nu-i crezare adevărată. Dar şi aceasta ai s-o înveţi, cum că părerile trebuiau şi ele să fie în chip verosimil, de vreme ce străbat totul în tot chipul...»

Nu lăsa nici de-a lungul drumului pomenit deprinderea călită în multe încercări să te silească a recurge la ochiul ce nu vede, la urechea plină de vuiet ori la limbă, ci judecă cu mintea încâlcita pricină de care ţi-am vorbit."

2. "Priveşte cu gândul cum lucrurile depărtate sunt totuşi cu adevărat apropiate; căci nu va despărți ființa de legătura-i cu ființa nici de-ar fi pe de-a-ntregul împrăştiată, în tot chipul, cu rânduială, nici de-ar fi strânsă laolaltă."

4. "...Haidem, am să-ți spun (dar tu, ascultându-mi vorba, ia aminte) care sunt singurele căi de cercetare ce pot fi gândite: una, care afirmă că este şi că nu-i chip să nu fie, e calea Convingerii (ce întovărăşeşte Adevărul); cealaltă care afirmă că nu e şi că trebuie să nu fie, aceasta, ți-o spun, e o cale ce nu poate fi câtuşi de puțin cercetată: căci nici de cunoscut n-ai putea cunoaşte ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi..."

5. "...căci e tot una a gândi şi a fi."

6. "Trebuie spus şi gândit că ființa este; căci a fi este «posibil» dar neantul nu e «posibil»: tocmai ceea ce ți-am poruncit să iei aminte. De la această dintâi cale de cercetare te îndepărtez, şi apoi încă de la aceea pe care orbecăiesc muritorii neştiutori, oameni cu două capete: căci în pieptul lor nepriceperea călăuzeşte mintea rătăcită, iar ei sunt purtați ca nişte surzi şi orbi, prostiți, gloată fără judecată, în ochii căreia a fi şi a nu fi e tot una şi nu-i tot una, pentru care în fiecare lucru e o cale de întoarcere."

7. "Căci nicicând vreo constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sunt; ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare."

8. "Mai rămâne însă să aduc vorba despre calea ce zice că «ființa» este. De-a lungul ei sunt semne în număr mare cum că, nenăscută fiind, aceasta e şi nepieritoare, întreagă, neclintită şi fără capăt: nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una şi neîntreruptă. Ce obârşie i-ai putea găsi? Ce fel şi de unde ar fi putut creşte? Căci n-am să te las să spui nici să gândeşti că «s-a putut ivi» din neființă: nu se poate, într-adevăr, spune nici gândi că ceea ce nu este «este». Şi apoi ce nevoie ar fi putut-o face – ivită din nimic – să se nască mai târziu ori mai devreme? Aşa că trebuie neapărat «să credem» că este întru totul, ori că nu este.

Şi iarăşi niciodată tăria convingerii nu va încuviinţa că din nefiinţă se poate naşte altceva decât nefiinţă. Din această pricină, Dreptatea n-a lăsat «Fiinţa» nici să nască nici să piară, slobozind-o din legături, ci o ţine bine. Hotărârea în această privinţă stă în alternativa: este sau nu este. Hotărât e însă, cum şi trebuia, că, neputând fi nici gândită nici formulată, una din căi are a fi lăsată la o parte (căci nu e calea adevărată) şi că cealaltă, care zice este, e şi cea adevărată, Cum ar putea, într-adevăr, să piară ceva care este, cum ar putea să se nască? Căci, de s-a născut, nu este, şi nici de trebuie să fie cândva în viitor. Astfel naşterea se stinge, iar pieirea e vorbă goală.

Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel: niciunde nu se află un mai mult ori un mai puţin în stare să-i împiedice continuitatea, ci toată e plină de fiinţă. În felul acesta e în întregime continuă: «în lăuntru-i» fiinţa se mărgineşte cu fiinţa.

Ci, nemişcată în hotarele unor cumplite legături, stă fără început nici sfârşit, de vreme ce Naşterea şi Moartea au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată. Aceeaşi în aceeaşi stare zăbovind, zace în sine şi astfel, neclintită, rămâne locului. Amarnica Nevoie o ţine în strânsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate părţile, pentru că nu-i îngăduit ca fiinţa să fie neisprăvită: astfel se face că nu-i lipseşte nimic; căci de i-ar lipsi ceva i-ar lipsi totul.

E tot una a gândi şi gândul că «ceva» este; doar, fără fiinţa în care e exprimat, nu vei găsi niciodată gândul. Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de fiinţă, câtă vreme Soarta a constrâns-o să fie întreagă şi nemişcată. Vorbe goale fi-vor dar toate câte au fost scornite de muritori cu gândul că-s adevărate: naşterea şi moartea, a fi şi a nu fi, schim-barea locului ori a strălucitoarelor culori.

De vreme ce «aşa cum am spus» există un ultim hotar, acesta e împlinit de jur împrejur, asemenea masei unei sfere bine rotunjite, în toate părţile ei deopotrivă cumpănită faţă de mijloc. Căci nu-i îngăduit «ca fiinţa» să fie ici sau

colo cu ceva mai mare sau cu ceva mai mică, câtă vreme nu există neființa, care s-o împiedice să ajungă la ceva de aceeaşi natură, iar ființa nu-i nici ea într-un loc mai multă, într-altul mai puțină, ci peste tot neatinsă: ca una care, fiind în aceeaşi măsură în fiece punct, se găseşte în aceeaşi măsură pretutindeni înlăuntrul marginilor ei.

Aici întrerup vorba-mi vrednică de crezare şi gândul despre adevăr. De-acum, ascultând potriveala înşelătoare a cuvintelor mele, învață să cunoşti părerile muritorilor. Aceştia au găsit cu cale să numească două forme (dintre care, de una nu era nevoie, – aici stă greşeala lor); au despărțit aparența în aspectele-i opuse şi i-au dat semne de recunoaştere osebite între ele: de-o parte cerească vâlvătaie a focului binefăcător, din cale-afară de uşor, identic cu sine în toate părțile lui (nu însă şi cu altul); de cealaltă, – de capul său, – ceva tocmai dimpotrivă; noaptea întunecoasă, deasă şi greoaie la înfățişare. Această orânduire, întru totul asemenea aparenței, ți-o semnalez, pentru ca nicicând să nu te amăgească părerea muritorilor..."

16. "Aşa cum e alcătuit în fiecare amestecul organelor mult înşelătoare «ale simțurilor», aşa se înfățişează gândul la oameni: căci la aceştia, ceea ce gândeşte e – în toți şi în fiecare – acelaşi lucru: alcătuirea organelor; ceea ce trece peste, e chiar gândirea."[93]

După o lectură atentă a fragmentelor parmenidiene din poemul intitulat *Despre Natură* se observă că acestea au o formă alegorică. Dacă nu se acceptă această modalitate, fragmentele nu au nici o relevanță filosofică, dacă însă acceptăm forma alegorică a acestora, se impune găsirea unei modalități de interpretare şi implicit o hermeneutică a acestora. O astfel de întreprindere sau de încercare filosofică a realizat-o Sextus în interpretarea sa la prolog: "într-un car tras de două iepe (în interpretarea lui Sextus, «pornirile

[93] Fragmentele au fost luate din *Presocraticii - Fragmentele eleaților*, trad. D. M. Pippidi, Editura Teora, Bucureşti, 1998.

iraţionale ale sufletului»), filosoful [Parmenide] este purtat «pe calea mult lăudată a zeiţei», ceea ce revine la a spune că «speculaţia întemeiată pe raţionamentul filosofic, care în chip de divinitate însoţitoare, călăuzeşte spre ştiinţa universală». Este condus de nişte «copile» (adică «senzaţiile») şi «se îndreaptă spre dreptatea amarnic pedepsitoare, în ale cărei mâini stau chei ce închid şi deschid», «cu alte cuvinte, raţiunea înzestrată cu înţelegerea sigură a lucrurilor»".[94]

Într-o astfel de interpretare apar termeni cum ar fi: speculaţie, senzaţii, raţiune etc. Dacă privim în ansamblu fragmentele parmenidiene extrase, observăm că Parmenide operează cu distincţia Fiinţă-existenţă, pune în discuţie posibilitatea conceptualizării fiinţei şi urmăreşte o rigoare "canonică" în "descrierea" ontologică a fiinţei.[95]

În aceste condiţii este necesară o clarificare a termenilor amintiţi. Iar pentru ca aceasta să fie reuşită, ne vom îndrepta demersul spre filosofia modernă europeană, care începând cu Descartes şi culminând cu idealismul transcendental german s-a străduit să analizeze facultăţile cunoaşterii umane: intelect, raţiune, speculaţiune şi ceea ce se poate cunoaşte cu ele: fiinţa, existenţa, realitatea, subzistenţa sau transcendenţa şi, începând cu filosofia contemporană, existenţa reală.[96]

O primă clarificare se poate realiza la nivelul facultăţilor cunoaşterii. Din frag-mentele parmenidiene nu reiese decât o distincţie între simţuri, care sunt înşelătoare şi un tip de gândire (*nous*) ce călăuzeşte pe calea convingerii spre adevăr. Însă, modul în care este privită gândirea pe calea convingerii necesită o explicitare din perspectiva idealismului transcendental german. Kant în *Critica raţiunii pure* a arătat care e diferenţa dintre sensibilitate, intelect şi raţiune. "Capacitatea (receptivitatea) de a primi

---

[94] Gheorghe Vlăduţescu, *Op. cit.*, pag. 421.
[95] *Ibidem*, pag. 421.
[96] Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, Bucureşti, 2000, în prefaţă, pag. 7.

reprezentări prin felul cum suntem afectaţi de obiecte se numeşte sensibilitate."[97]

Se observă că la Kant succesiunea facultăţilor de cunoaştere în procesul de cunoaştere este: sensibilitate, intelect, raţiune, iar ultima facultate de cunoaştere trebuie să ţină cont de ceea ce furnizează sensibilitatea, adică de materialul empiric senzorial. Kant considera ca fiind eristică, acea folosire a raţiunii, care nu ţinea seama de sensibilitate şi care operează cu premize izvorâte din ea însăşi. O asemenea folosire falacioasă a raţiunii era reprezentată – în viziunea lui Kant – de dialectica speculativă.

Dacă ne gândim la filosofia parmenidiană, dar având în acelaşi timp în vedere o întreagă tradiţie filosofică dialectico-speculativă, instrumentele kantiene devin neputincioase. Conţinutul experienţei parmenidiene pe calea convingerii nu poate fi furnizat prin intermediul simţurilor, "calea convingerii" spre Fiinţă transcende calea empirico-senzorială (fragmentele 6, 7, 8). În aceste condiţii, raţiunea kantiană nu ne mai poate spune nimic despre Fiinţa parmenidiană, deoarece sensibilitatea nu mai poate furniza materialul ce poate fi ordonat de conceptele pure sau categoriile intelectului. Înseamnă că mai există o altă facultate de cunoaştere, care este potrivită pentru un asemenea tip de experienţe, o facultate de cunoaştere superioară raţiunii pure kantiene. Această facultate este speculaţiunea sau gândirea speculativă (*speculum* lat. înseamnă "oglindă"). "Speculaţiunea presupune meditaţie şi revelaţie asupra transcendenţei, asupra totalităţilor şi procesualităţilor care trec dincolo de limitele cunoaşterii obişnuite."[98]

O asemenea facultate a gândirii este potrivită pentru demersul filosofic parmenidian, deoarece eleatul vorbeşte

---

[97] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Iri, Bucureşti, 1998, trad. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, pag. 71.

[98] Alexandru Surdu, *Filosofia modernă*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002, pag. 8.

despre Fiinţă (*estin, esti*) în termeni de Divinitate (e unică, nenăscută, nepieritoare, indivizibilă etc.). Aşadar, problema Fiinţei la Parmenide depăşeşte câmpul experienţei senzoriale, plasându-se dincolo de aceasta, adică în inteligibilitate. Depăşeşte existenţa ca domeniu al cunoaşterii accesibil omului într-o manieră empirico-senzorială.[99] În cazul filosofiei lui Parmenide separarea inteligibilităţii de senzorialitate este urmărită cu rigoare. Gândirea speculativă este instrumentul de cunoaştere care se aplică pe calea convingerii spre Fiinţă. O gândire discursivă ce utilizează conceptele intelectului se aplică existenţei accesibilă prin simţuri, cale suspendată de Parmenide prin alegerea căii convingerii spre inteligibil. Pentru ca tot acest mecanism descris să funcţioneze, este nevoie de un instrument care să fie în afara cunoaşterii mijlocite, adică să fie o formă de cunoaştere nemijlocită, nediscursivă. Tocmai pentru că este în afara cunoaşterii mijlocite o face posibilă ca prim punct de plecare. Acest instrument în viziunea lui Schelling este intuiţia intelectuală. Aşa cum o defineşte în *Sistemul idealismului transcendental*, intuiţia intelectuală reprezintă un mijloc cert, unic şi necesar pentru posibilitatea întemeierii demersului filosofic de tip transcendental. În-tr-o intuiţie intelectuală, subiectul intuitiv se află în identitate cu obiectul intuit, producîndu-se astfel identitatea dintre subiect şi obiect. Intuiţia intelectuală se deosebeşte de intuiţia sensibilă, deoarece în cea sensibilă nu se produce identitatea dintre subiectul intuitiv şi obiectul intuit, dimpotrivă, ele rămân separate.[100]

Dacă în perioada filosofiei moderne facultăţile de cunoaştere ale subiectului cunoscător încep să fie diferenţiate (intelect, raţiune, speculaţiune), Parmenide realizează distincţia dintre *nous* şi simţuri, sau ceea ce am numi noi

[99] Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, Bucureşti, 2000, pag. 25.
[100] W. Fr. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. Radu Gabriel Pârvu, pag. 42.

sensibilitate. *Nous*-ul în viziunea lui Parmenide ține de gândirea speculativă, căci prin intermediul acestuia se poate ajunge în mod direct, nediscursiv pe calea convingerii. Idealismul transcendental fructifică sensibilitatea, neîntemeind însă cunoașterea în sensibilitate. Parmenide însă separă tranșant sensibilitatea sau calea simțurilor înșelătoare sau "calea muritorilor cu două capete" de "calea convingerii" sau calea inteligibilității, sau calea *nous*-ului. Dacă în cazul idealismul transcendental accentul se pune pe subiectul cunoscător, în cazul filosofiei parmenidiene accentul este pus pe obiectul cunoașterii, se produce o "absorbție" a subiectului cunoscător în obiectul cunoașterii, după cum vom vedea în continuare. În legătură cu *nous*-ul, trebuie să mai precizăm că, începînd de la Homer și ajungînd la Parmenide, verbul furnizat de către acesta (*noein*) nu avea sensul de a imagina ceva nonexistent, "pentru că sensul lui principal era acela de act de cunoaștere imediată."[101] *Nous*-ul nu poate niciodată să inducă în eroare, deoarece se considera că această "facultate" de cunoaștere nu depinde de organele corpului și are un statut misterios, fiind ceva exterior nouă, supraomenesc, adică, în ultimă instanță, de natură divină. Ceea ce este și mai uimitor este faptul că într-o perioadă în care gândirea rațională avea tendința să depășească filosofia parmenidiană și heracliteană, "Aristotel însuși, cu toată maturitatea sa intelectuală, și dincolo de analizele minuțioase făcute facultăților și activităților intelectuale, credea de cuviință să acorde *nous*-ului infailibilitate și să facă distincția clară între activitatea sa și procesele raționamentului discursiv. În Analiticele secunde el scria: dintre tipurile de gândire prin care ne apropiem de adevăr, unele sunt infailibil corecte, altele admit eroarea – opinia, d. ex. și calculul –, în timp ce cunoașterea științifică și *nous*-ul sunt întotdeauna adevărate. Acesta din urmă își păstrează chiar și acel statut misterios și ambiguu de acel

[101] W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, vol 2, pag. 28.

ceva unic ce vine înspre noi din afară şi este divin. Deşi Aristotel disprețuieşte doctrinele religioase ale nemuririi şi reîncarnării, el admite că *psyché* poate supraviețui dincolo de moarte, nu în întregime, ci doar *nous*-ul. Funcția sa specifică este aceea de a înțelege imediat şi intuitiv adevărurile universale ca într-un raționament inductiv, şi de a asigura premizele prime sau principiile pe care se bazează argumentația deductivă."[102]

În acest fel se observă că există o legătură între acest *nous* intuitiv, după Aristotel, şi intuiția intelectuală despre care vorbeşte Schelling. De fapt, denumirea de intuiție intelectuală este puțin improprie datorită funcției sale de cunoaştere nemijlocită, intelectul fiind o facultate de cunoaştere mijlocită prin concepte, dacă ne gândim la orizontul kantian. Dacă *nous*-ul furnizează "acele prime adevăruri" într-un mod intuitiv şi revelatoriu, iar de la aceste prime adevăruri se porneşte în argumentația deductivă, aceeaşi funcție o are şi intuiția intelectuală, după cum am arătat anterior.

Revenind la fragmentele selectate din poemul parmenidian vom încerca acum să urmărim "firul gândului" eleatului. Prologul ni-l înfățişează pe acesta ca fiind un Ales. "Călătoreşte" cu noblețe într-un car, purtat fiind de către fiicele soarelui până la "locuința" muzei sale, şi cu "permisiunea" Dreptății, Parmenide va primi de la aceasta revelația Adevărului.[103]

Introducerea aceasta ne aminteşte de tema şamanică a călătoriei spre adevăr.[104] Chiar dacă îmbracă acest aspect alegoric, imaginile descrise de Parmenide, urmăresc să traducă un sentiment religios. Dacă acceptăm acest punct de vedere, înseamnă că Parmenide a avut o experiență de tip mistic, în urma căreia i s-a revelat adevărul. O asemenea

---

[102] *Ibidem.*, pag. 29.
[103] François Châtelet, *LA PHILOSOPHIE PAÏENNE.* Hachette Litteratures, Paris, 1999, pag. 44.
[104] *Ibidem*, pag. 45.

experienţă de tip mistic se înscrie în sfera gândirii nemijlocite. Acelaşi orizont va fi întâlnit şi la Empedocles. În afară de această perspectivă mai putem considera că poemul parmenidian este mai mult o operă literară în versuri fără o veritabilă construcţie filosofică.

Considerăm că prima variantă este cea mai veridică: Parmenide a avut o asemenea experienţă mistică, iar conţinutul acesteia l-a exprimat în mod alegoric în acest poem. Există asemănări între imagini descrise de Parmenide (porţile şi căile Nopţii şi Zilei) şi Hesiod sau Homer (Odiseea).[105] Pentru Parmenide, călătoria dincolo de porţi de la Noapte la Zi "reprezintă progresul de la ignoranţă la cunoaştere şi adevăr, care îl aşteaptă pe partea cealaltă."[106] Prologul ne mai oferă un aspect important. Dialogul dintre zeiţă (sau Muză) şi Parmenide se poartă sub semnul clarităţii. Zeiţa nu-i expune pur şi simplu o teorie despre adevăr, un adevăr simplu, direct şi cu autoritate supremă, un adevăr ce se poate lipsi de demonstraţii raţionale.[107]

Spre deosebire de "calea muritorilor cu două capete", care amestecă fiinţa şi nefiinţa, calea adevărului este caracterizată de simplitate şi claritate: "fiinţa este în mod absolut şi nimic din ce am putea fi tentaţi să introducem în acest absolut care ar nega-o oricât de puţin ar face-o nu i-ar aparţine ei: nici naştere, nici distrugere, nici ierarhia nici diviziunea, nici schimbarea de orice fel ar fi ea." – "[...] *l'Être est, absolument, et rien de ce que l'on pourrait être tenté d'introduire en cet absolu qui le niât si partiellement que ce fût, ne saurait lui appartenir, ni naissance, ni destruction, ni degrés, ni division, ni changement d'aucune sorte.*"[108] (A se vedea fragmentele 4, 6 şi 8)

---

[105] W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, vol 2, pag. 25. [Hesiod, Th. 748, vorbeşte despre Noapte şi Zi ca luptîndu-se reciproc atunci când trec marele prag de bronz, una intrând şi cealaltă ieşind].
[106] *Ibidem*, pag. 24.
[107] François Châtelet, *Op. cit.*, pag. 44.
[108] *Ibidem*, pag. 45.

Parmenide este preocupat odată cu instituirea ontologică a Fiinţei să respecte cu strictă rigoare determinaţiile acesteia: (nenăscută, unică, indivizibilă, eternă, omogenă etc.). Parmenide desparte tranşant calea inteligibilităţii (a convingerii) de calea simţurilor înşelătoare. El nu priveşte sensibilitatea ca pe o posibilă activare sau potenţare a facultăţilor de cunoaştere, şi este perfect îndreptăţit să procedeze astfel, pentru că în cazul acestei filosofii, miza este foarte importantă: instituirea ontologică a Fiinţei. Această instituire ontologică a Fiinţei nu se poate realiza decât la nivel pur inteligibil.

În acest moment am ajuns în faţa nucleului demersului privitor la Parmenide, la care ne-am angajat în această lucrare. "Propoziţia fundamentală în parmenidism, deci, în teoria fiinţei la începuturile sale istorice, prin marele ei adevăr, a gândi este tot una cu a fi, a putut să se instituie şi în cea dintâi în ordinea sistemului."[109] Aşadar fragmentul numărul 5 al poemului are un statut special. Dacă considerăm că: "a gândi este tot una cu a fi", s-a instituit prima în ordinea sistemului, înseamnă că are o caracteristică fundaţionistă, adică putem să o privim sub aspectul condiţiilor de posibilitate pentru instituirea ontologică a fiinţei. Ar fi două modalităţi de a privi afirmaţia parmenidiană ca pe o intuiţie intelectuală. Termenii care sunt puşi în identitate sunt: "a gândi" şi "a fi" (subiectul ontologic este Fiinţa şi este definită nu prin *to on*, ci prin *estin-esti*.)[110]

A gândi aparţine lui Parmenide, filosoful aflat pe calea convingerii.

A gândi aparţine înseşi Fiinţei ca subiect ontologic.

Aceste două modalităţi nu se exclud, ci funcţionează simultan contopindu-se, dacă considerăm că miza acestei intuiţii intelectuale este aceea de a armoniza fiinţa noastră,

---

[109] Gheorghe Vlăduţescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pag. 78.

[110] Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 128.

a celor ce putem accede pe calea convingerii, cu Fiinţa Absolută. ("Pornind de la diferenţa existenţială dintre fiinţa în sine şi fiinţa noastră ca de la un dat absolut, Parmenides caută să o legitimeze pe aceasta din urmă ori s-o instituie ca termen în stare să cuprindă nemărginitul fără a-l mărgini însă."[111])

Se poate realiza aşa ceva? Cum se poate cuprinde nemărginitul fără să-l limitezi? Se poate realiza prin acest act de gândire nemijlocită, prin această intuiţie intelectuală care este condiţie de posibilitate pentru instituirea ontologică a Fiinţei Absolute. Anterior, Parmenide separase ontologia fiinţei noastre a muritorilor de ontologia fiinţei în sine, ca acum să le contopească. Însă, această contopire nu mai este pe calea muritorilor cu două capete, ci este pe calea convingerii.

"Cum era însă posibilă trecerea, deci instituirea ontologică a doi termeni care să se presupună fără a se limita? Cum, altfel spus, puteau să stea fără să se stingherească, fiinţa în sine şi fiinţa noastră, fiinţa care numeşte şi, care, de fapt, instituie ontologic?

Dacă fiinţa metafizică este în sine, şi este, trebuie să fie, cum atunci poate fi instituită? Nu cumva prin instituire este şi mărginită? Dar ce legitimitate are actul instituirii?

Numim, dar din ce orizont numim? Şi din ce condiţie? Suntem parte a fiinţei în sine? Dacă da, ce mai este aceasta ca totalitate, de îndată ce ea «nu-i într-un loc mai multă, într-altul mai puţină, ci peste tot neatinsă: ca una care, fiind în aceeaşi măsură în fiece punct, se găseşte în aceeaşi măsură pretutindeni, înlăuntrul marginilor ei» (Parmenides, Fr. 8, Diels). Dar dacă nu, ce suntem în raport cu fiinţa în sine? Altceva decât ea? Ar însemna să o dublăm ontologic, ceea ce ar fi ruinător şi pentru una şi pentru cealaltă. În

---

[111] Gheorghe Vlăduţescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pag. 78.

identitate absolută, atunci. Dar în acest caz, zicând întru câtva ca sofistul Gorgias, n-am fi, iar dacă am fi, totuşi n-am putea-o gândi, şi chiar gândind-o n-am fi în măsură să o numim.

Marea întrebare platonică din dialogul Parmenides temperează elanurile, dacă nu le cenzurează: participăm numai la o parte a fiinţei, ori la ea ca totalitate?

Se pare că ieşirea din situaţie nu este prin alegere. Dar, presupunând că nu suntem nici în condiţie de parte, nici însă în regim de identitate absolută, ce suntem? Dacă chiar suntem într-o ordine ontologică."[112]

Întrebările acestea şi semnele de îndoială sunt perfect legitime. Ieşirea sau scăparea, într-adevăr, nu se realizează prin alegere, o alegere argumentată epistemo-logic. Ne confruntăm cu instituirea ontologică a Fiinţei Absolute şi legitimarea acestei instituiri cu fiinţa noastră. Un astfel de act necesită "un traseu spiritual" special, iar calea convingerii reprezintă un astfel de traseu. Parcurgerea unui asemenea traseu are nevoie de un act de gândire conform acestuia, pentru ca să-l legitimeze şi pentru ca să facă posibil demersul filosofic. "Căci e tot una a gândi şi a fi", fiind o intuiţie intelectuală, adică un act de gândire nemijlocită, cu caracter revelatoriu, face posibil demersul filosofic pe calea convingerii, creând legitimitatea poemului parmenidian. În legătură cu punerea noastră în condiţia ontologică şi "pretenţia" noastră de a avea acces la Fiinţa Absolută, îndoiala apare pentru cineva, care analizează doar forma demersului parmenidian, fără să aibă însă şi acces la conţinutul acestuia. Se pare că încrederea aristotelică în capacitatea *nous*-ului de a "dezvălui" în mod direct şi intuitiv adevărurile prime metafizice este justificată.

Un posibil sprijin ni-l poate oferi Heidegger: "dacă înţelegem gândirea drept caracteristică omului, atunci ne gândim la o coapartenenţă care se referă la om şi fiinţă. Pe

---

[112] *Ibidem*, p 94.

dată ne vedem încolțiți de întrebările: ce înseamnă ființă? Cine sau ce este omul? Oricine vede ușor: fără un răspuns suficient la aceste întrebări ne lipsește baza (Boden) pe care putem înțelege ceva demn de încredere despre coapartenența omului cu ființa. Cu toate acestea, atît timp cât interogăm în acest mod, rămânem pironiți de încercarea de a ne reprezenta coeziunea (**das Zusammen**) omului cu ființa ca o subordonare și de a rândui și a explica aceasta plecând fie de la om, fie de la ființă."[113]

Legitimitatea cuprinderii Ființei Absolute prin ființa noastră fără să o limităm pe cea dintâi, se poate întemeia pe această coapartenență a ființei omului cu Ființa Absolută. Omul se poate afla pe calea muritorilor cu două capete, și în primă instanță și cel mai adesea, acolo se află, dar poate ajunge și pe calea convingerii, și în acest fel să fie îndreptățit să afirme că "e tot una a gândi și a fi".

"Om și ființă sunt transmiși unul altuia și aparțin unul altuia. De abia din această laolaltă-apartenență nemediată mai îndeaproape-om și ființă au primit acele determinații esențiale în care au fost înțelese în mod metafizic, prin filosofie."[114]

Poate că aceste aspecte erau la fel de clare și pentru Parmenide aflat pe calea convingerii. Poate că pentru el instituirea ontologică a Ființei se realiza într-un mod clar și firesc. Este foarte probabil să nu fi fost întru totul de acord cu viziunea heideggeriană sau, dimpotrivă, i-ar fi fost familiar gândul heideggerian, l-ar fi considerat o bună întemeiere explicativă a experienței mistice. Cert este că filosoful din Elea nu s-ar fi îndoit niciodată de "semnele" de pe calea pe care el a avut privilegiul să păşească. Cineva ar putea obiecta, considerând că experiența "mistică" sau "șamanică" sau cu caracter sacru, religios a lui Parmenide nu se poate ridica la nivelul universalității, având un

---

[113] Martin Heidegger, *Principiul identității*, Editura Crater, București, 1991, trad. Dan-Ovidiu Totescu, pag. 13.
114 *Ibidem*, pag. 14.

caracter individual, iar cei din "exteriorul" filosofului eleat, neavând un acces direct la experienţa acestuia, nu se pot mulţumi decât cu o mediere prin intermediul discursului poemului.

Pentru a avea şi o altă perspectivă la aceste probleme vom înfăţişa un alt caz specific modernităţii filosofice, în care acelaşi tip de intuiţie intelectuală a eliminat îndoiala şi incertitudinea creând condiţiile de posibilitate pentru fundamentarea demersului filosofic. Este vorba despre Descartes. "Metoda" folosită de către Descartes, este metoda îndoielii sistematice. Ce conţinut trebuia să fie supus unei astfel de metode? Întreaga tradiţie filosofică de până la el, întreg materialul furnizat de simţuri, atât externe cât şi interne (nu se ştie sigur când sunt treaz sau visez),[115] chiar şi existenţa lui Dumnezeu va fi pusă sub semnul îndoielii în primă instanţă. La ce se va ajunge? La faptul că nu mă pot îndoi de faptul că mă îndoiesc. Îndoiala, în schimb, nu poate fi separată, sau mai bine spus, faptul de a te îndoi nu poate fi separat de faptul de a gândi. Nu te poţi îndoi fără să nu foloseşti gândirea. În acest moment, Descartes are toate condiţiile îndeplinite pentru a ajunge la acel prim adevăr pe care şi-l dorea. Un adevăr, sau mai bine zis o propoziţie indubitabil adevărată, fundaţio-nistă, pe care se poate baza construcţia metafizică ulterioară. Datorită faptului că mă îndoiesc, şi că deci gândesc, eu pot să admit că eu exist. Este absolut sigur că eu exist din moment ce gândesc. Faptul că eu gândesc se află în identitate cu faptul că eu exist. Propoziţia aceasta "gândesc deci exist" are un statut special în cadrul demersului filosofic cartezian. Ea reprezintă, în ciuda "argumentării deductive" înfăţişate anterior, o intuiţie intelectuală. Subiectul intuitiv este reprezentat prin gândire, esenţa acestui subiect intuitiv fiind gândirea, iar obiectul intuit este existenţa subiectului

[115] René Descartes, *Meditaţii metafizice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, trad. Constantin Noica, pag. 20.

intuitiv. Descartes a "demonstrat" existența sa, ca subiect intuitiv, deoarece, datorită aplicării metodei îndoielii sistematice, inclusiv existența sa ca subiect intuitiv era pusă sub semnul incertitudinii. Urmărim demersul cartezian: "mă îndoiesc deci gândesc; gândesc deci exist; eu exist deci Dumnezeu există". Am stabilit deja că faptul de a te îndoi se află în identitate cu faptul de a gândi, iar faptul de a gândi se află în identitate cu faptul de a exista. Ar mai urma să arătăm, că faptul, că eu exist se află în identitate cu faptul că Dumnezeu există. Aceasta ar însemna să urmărim firul unei întregi tradiții mistice, în special mistica germană creștină. Amintim numai un citat reprezentativ care îi aparține lui Angelus Silesius: *"Ich weiss, dass ohne micht Gott nicht ein Nu kann leben/ werd' ich zunicht; er muss von Not den Geist aufgeben"*. ("Știu că fără mine Dumnezeu nu poate trăi nici o clipă/ dacă eu sunt nimicit, El trebuie să abandoneze Spiritul".)[116]

Dacă considerăm că demersul cartezian înfățișat este asemănător celui parmenidian, statutul intuiției intelectuale începe să se clarifice. Îndoiala metodică carteziană se poate alătura îndoielii parmenidiene față de sensibilitate și în consecință suspendării "căii muritorilor cu două capete". Poate că îndoiala metodică carteziană este una radicală, în timp ce Parmenide credea în calea inteligibilă, în calea pe care poți să înaintezi cu ajutorul *nous*-ului, acesta fiind considerat un instrument sau o facultate infailibilă în cunoaștere. Am înfățișat "cazul Descartes", pentru a înțelege mai bine și viziunea heideggeriană privitoare la coapartenența omului și a Ființei. Așa cum am spus, miza demersului parmenidian este una foarte importantă: instituirea ontologică a Ființei. În acest caz este normal ca accentul să fie pus pe obiectul demersului, iar subiectul cunoașterii (Parmenide) să fie în planul "secund". Dar dacă considerăm, așa cum considera

---

[116] Apud A. Schopenhauer , *DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG*, Surkamp: Sämtliche Werke, 1,Bd.1 1986, Zweites Buch (25)

şi Schelling, că intuiţia intelectuală realizează identitatea dintre cei doi "termeni", înseamnă că aceasta trebuie să fie posibilă. Or, intuiţia intelectuală parmenidiană trebuie să aibă măcar o condiţie de posibilitate la nivel ontologic, altfel şi-ar pierde eficacitatea şi statutul de act de gândire nemijlocită, revelatorie. Această coapartenenţă om-fiinţă reprezintă o astfel de condiţie de posibilitate pentru identitatea speculativă dintre cei doi. "Coapartenenţa omului şi fiinţei în modalitatea provocării reciproce ne aduce uluitor mai aproape de faptul că şi de faptul cum omul este înclinat fiinţei, iar fiinţa conferită esenţei omului."[117]

Datorită acestei coapartenenţe, Parmenide aflat pe calea convingerii poate să afirme: "e tot una a gândi şi a fi". Altfel spus: "numai o fiinţă poate să gândească Fiinţa". ("[...] only a being can think Being")[118]. Aceeaşi coapartenenţă, întîlnită şi în cazul lui Descartes îi permite acestuia să afirme: "eu exist, deci Dumnezeu există".

Cei doi termeni, în această intuiţie intelectuală sunt: ***a gândi*** şi ***a fi***. ***Gândirea*** ţine de cel ce este pe calea convingerii, iar ***a fi*** de Fiinţă. Instituirea ontologică a Fiinţei devine deplină prin gândire. Iar gândirea Fiinţei este legitimă numai pe calea convingerii, unde *nous*-ul reprezintă, ca facultate infailibilă a cunoaşterii, gândirea certă, modalitatea sigură de a institui Fiinţa prin gândire. Intuiţia intelectuală amintită reprezintă condiţie de posibilitate pentru acest proces.

Legătura dintre cealaltă condiţie de posibilitate, (coapartenenţa omului şi a Fiinţei) şi această intuiţie intelectuală ("a gândi este tot una cu a fi") este legătura dintre formă şi conţinut. Forma este asigurată de gândire (pusă în identitate cu ***a fi*** pe calea convingerii), iar conţinutul este dat prin amintita experienţă mistică a lui Parmenide. "Calea convingerii (Adevărului), după raţiune şi adevăr

---

[117] M. Heidegger, *Op. cit.*, pag. 16.

[118] Gregory Vlastos, *Studies in Greek Philosophie*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, Vol.1, pag. 155.

[...], pentru a zice astfel după Aristotel este tot una cu instituirea ontologică."[119] Aşadar, cele două condiţii de posibilitate care au fost explicitate pînă acum se sprijină reciproc şi se autolegitimează reciproc, iar luate împreună asigură fundamentul ontologiei înseşi. (" Problema aceasta a identităţii dintre a gândi şi a fi este de descoperire – instituirea fiinţei. ţine, aşadar de "drumul" însuşi [...] şi cu drumul este o continuă depărtare de presupoziţia cognitionistă. Numai presupusă, «ajungerea», punerea în identitate a celor doi termeni, putea duce la ideea de unicitate, cea dintâi în intuiţia fiinţei şi astfel, la gândirea şi numirea sa cu deplin temei. Mintea, în exercitarea sa ontologică avea ca scop «să prindă absolutul» dar şi să-şi legitimeze puterea de a da adevăr absolutului «construit în conştiinţă». (Hegel, "Deosebirea dintre sistemul lui Fichte şi cel al lui Schelling", *în Studii filosofice*, pag. 141)"[120]

Aşadar, două condiţii de posibilitate privitoare la instituirea ontologică a fiinţei au fost explicitate: acea coapartenenţă originară a omului şi a fiinţei datorită căreia omul ca fiinţare privilegiată poate avea acces la fiinţă şi identitatea originară dintre gândire şi fiinţă, datorită căreia fiinţa poate fi gândită pe calea convingerii. A treia condiţie de posibilitate se referă la condiţiile în care ceea ce este gândit pe calea convingerii poate fi exprimat. Pentru aceasta ne vom referi la viziunea hegeliană privitoare la filosofie şi artă şi apoi la orizontul heideggerian privitor la poezie şi limba originară. După cum vom vedea această "limbă originară", despre care vorbeşte Heidegger este cea de-a treia condiţie de posibilitate pentru instituirea ontologică a fiinţei.

Trebuie precizat din capul locului statutul filosofiei în cadrul gândirii hegeliene: filosofia este superioară artei, deoarece filosofia se desprinde de sensibil şi ajunge la

---

[119] Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 129.
[120] *Ibidem*, pag. 131.

nivelul conceptului, în cadrul filosofiei, spiritul absolut "se întâlneşte" cu fiinţarea autoreflexivă numită om. În cazul artei este nevoie de reflectarea prin concept asupra acesteia pentru a se putea realiza legătura sau dialogul dintre spiritul absolut şi om. Hegel explică în *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. 1 necesitatea intrării în istorie a spiritului absolut şi legătura acestuia cu omul privit ca fiinţare autoreflexivă. Spiritul absolut doreşte să se cunoască pe sine însuşi şi doreşte să fie liber (liber fiind cineva care se raportează numai la sine însuşi). Atunci când este în sine, spiritul absolut nu se poate cunoaşte pe sine însuşi, nu este liber. Cunoaşterea – după Hegel – presupune o raportare la un altul (presupune doi termeni, deoarece cunoaşterea nu se poate realiza numai prin identitate, ci trebuie să se opereze şi cu diferenţă). Pentru ca să se poată cunoaşte pe sine însuşi, spiritul absolut are nevoie de antiteza sa, sau de altul său. Aşadar din fiinţă-în-sine el devine fiinţă-în-fapt, dându-şi succesiv determinări. (Acest proces corespunde în creştinism creaţiei divine).[121]

Prin intermediul unei fiinţări privilegiate numită *Dasein* de către Heidegger, spiritul absolut se poate cunoaşte pe sine. Cunoaşterea de sine a spiritului absolut, se realizează, după Hegel în cadrul istoriei filosofiei, care este însăşi filosofia în desfăşurarea ei. Diferitele filosofii reprezintă momente succesive în devenirea spiritului absolut.[122]

Ce statut mai are atunci opera de artă şi arta în general? În *Prelegeri de estetică* Hegel înfăţişează caracteristicile unei opere de artă:

"1. Opera de artă nu este un produs al naturii, ci este înfăptuită prin activitate omenească.

2. Ea este făcută în mod esenţial pentru om şi anume e mai mult sau mai puţin luată din ceea ce este sensibil pentru simţurile acestuia.

---

[121] G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, trad. D.D. Roşca, Vol.I, pag. 41.
[122] *Ibidem*, pag. 42.

3. Ea are un scop în sine."[123]

Prima caracteristică este pozitivă pentru opera de artă, fiind un produs specific uman, un produs al unei ființări speciale. Caracteristica a doua relevă statutul inferior al operei de artă în comparație cu filosofia, deoarece orice operă de artă are o sursă sensibilă, în timp ce filosofia autentică izvorește din rațiune. Hegel recuperează totuși opera de artă, incluzînd-o în evoluția spiritului absolut prin distincția dintre talent și geniu. Talentul are un caracter individual, tehnic, și se poate obține prin educație, în timp ce geniul este cauzat de spiritul absolut, având caracter universal.[124] Și datorită faptului că o operă de artă durabilă, autentică este cea care stă sub semnul genialității, arta se înscrie și ea, alături de filosofie în procesul devenirii spiritului absolut în istorie.

Mai trebuie precizată relația dintre artist și opera de artă în viziunea lui Hegel. Este o relație similară celei dintre ființa-în-sine și ființa-în-fapt, sau celei dintre Ființa Absolută și ființarea privilegiată. La fel cum ființa-în-sine lipsită de determinări se cunoaște prin ființa-în-fapt, care este *altul* său și care conține determinări, la fel și artistul se cunoaște prin opera sa. Opera artistică este *altul* artistului.[125] De aceea opera de artă are un scop în sine, fiind o modalitate prin care artistul se cunoaște pe sine la fel cum spiritul absolut se cunoaște pe sine prin *altul* său (ființa-în-fapt).

Dacă dorim să particularizăm această legătură între filosofie și artă o putem realiza la nivelul legăturii dintre filosofie și poezie. Mai întâi trebuie să clarificăm statutul poeziei, să aflăm trăsăturile esențiale care o întemeiază. În studiul său din *Originea operei de artă*, intitulat "Hölderlin și esența poeziei", Heidegger identifică mai multe etape în cercetarea esenței poeziei. Prima ar fi aceea că "activitatea

---

[123] *Idem, Prelegeri de estetică*, Editura Academiei, București, 1966, trad. D.D. Roșca, Vol.I, pag. 31

[124] *Ibidem*, pag. 32-35.

[125] *Ibidem*, pag. 36.

poetică apare în forma modestă a jocului"[126]. Poetul fiind liber de orice fel de constrîngeri, "el îşi inventează lumea sa de imagini şi rămâne absorbit în sfera imaginarului"[127]. Este realizată de către Heidegger, din capulul locului, o distincţie între activitatea poetică şi cea faptică, în sensul că activitatea poetică stă sub semnul unui vis, ea nefiind o realitate concretă, empirică, aşa cum este fapta. "Ea, [activitatea poetică] nu are nimic comun cu fapta care intervine nemijlocit în real şi îl transformă. Activitatea poetică este asemenea unui vis; ea nu este o realitate. Este un joc în cuvinte, lipsit de gravitatea acţiunii. Poezia este inofensivă şi lipsită de efect. Dar ce este mai puţin periculos decât simpla limbă? Atunci când concepem activitatea poetică drept cea mai «nevinovată dintre îndeletniciri», nu i-am înţeles, încă, ce-i drept, esenţa. Prin aceasta, căpătăm în schimb o sugestie privind locul în care trebuie să se desfăşoare căutarea noastră. Activitatea poetică îşi creează operele în sfera şi din «materialul» limbii."[128]

A doua etapă a demersului heideggerian se referă la mediul de desfăşurare a activităţii poetice, şi anume limba. "Limba, câmpul de desfăşurare «al celei mai nevinovate dintre îndeletniciri» este «bunul cel mai periculos»"[129]. Pericolul în acest caz este datorat faptului că într-o asemenea activitate cum este poezia, Fiinţa este ameninţată de fiinţare. Limba este în acelaşi timp spaţiu de revelare pentru poezie, iar sarcina ei în acest caz este "de a revela şi a păstra în operă fiinţarea ca o atare fiinţare"[130] şi de asemenea este spaţiul pentru a exprima ceea ce este tulbure şi la îndemâna tuturor.

---

[126] Martin Heidegger, „Hölderlin şi esenţa poeziei", în *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, pag. 223.
[127] *Ibidem*, pag. 223.
[128] *Ibidem*, pag. 223.
[129] *Ibidem*, pag. 224.
[130] *Ibidem*, pag. 226.

"În ce măsură este însă limba «cel mai periculos dintre bunuri»? Ea este pericolul tuturor pericolelor, pentru că ea este prima care creează posibilitatea unui pericol. Pericolul este ameninţarea fiinţei de către fiinţare, căci omul, abia datorită limbii, este de fapt expus unui lucru revelat, care, în calitate de fiinţare, îl asupreşte şi îl înflăcărează în *Dasein*-ul său şi, în calitate de nefiinţare, îl înşală şi îl dezamăgeşte. Abia limba este cea care creează spaţiul revelat al ameninţării căreia îi este expusă fiinţa, precum şi pe cel al dezorientării, creând astfel posibilitatea pierderii fiinţei, adică pericolul. Dar limba nu este numai pericolul pericolelor, [38] ci ea ascunde în chip necesar, în sine însăşi, un pericol constant. Sarcina limbii este de a revela şi a păstra în operă fiinţarea ca o atare fiinţare. În limbă poate să îşi găsească exprimarea ceea ce este mai pur şi mai ascuns, precum şi ceea ce este tulbure şi la îndemâna tuturor. Cuvântul esenţial trebuie chiar, pentru a fi înţeles şi pentru a deveni astfel un bun comun, să devină comun."[131]

Introducem o mică paranteză pentru a aminti un caz care sprijină destul de bine viziunea lui Heidegger despre limbă ca fiind un bun periculos care poate uneori chiar să ucidă. Borges în *Oglinda şi masca*[132] înfăţişează un astfel de demers. Regele Irlandei, victorios într-o luptă împotriva vikingilor, doreşte ca poezia să îi păstreze în eternitate această izbândă. Nu se mulţumeşte cu perfecţiunea versurilor la nivel formal, ci doreşte captarea la nivelul conţinutului cuvintelor, a glorioaselor sale fapte. Finalul unei asfel de întreprinderi înseamnă într-adevăr atingerea perfecţiunii (cuvântul unic, care le este interzis muritorilor să-l pronunţe), dar cu preţul sacrificării fiinţărilor. (În acest caz, regele ajunge cerşetor, iar poetul se sinucide.) Zeii nemuritori nu permit nici unui muritor mai îndrăzneţ

---

[131] *Ibidem*, pag. 225.

[132] J. L. Borges , „Oglinda şi masca", în *Opere Complete*, Editura Univers, Bucureşti, 1999, trad. Cristina Hăulică, Andrei Ionescu, Darie Novăceanu, vol. 2 .

să le tulbure liniştea. Captarea perfecţiunii cuvântului de către un muritor este pedepsită la fel cum a fost pedepsit furtul focului sacru al zeilor olimpieni de către Prometeu.

Revenind acum la demersul heideggerian putem să înţelegem de ce esenţa limbii nu se epuizează în faptul de a fi mijloc de comunicare, ci este mult mai mult; dă posibilitatea situării în sânul deschiderii fiinţării spre revelarea Fiinţei. Acea coa-partenenţă a omului şi a Fiinţei se desăvârşeşte în trecerea din potenţă în act prin limbă.

A treia etapă a demersului heideggerian aduce în discuţie problema dialogului. "Fiinţa omului îşi are temeiul în limbă; dar aceasta survine în istorie (*Geschicht*) abia prin dialog. Aceasta însă nu este doar o modalitate de împlinire a limbii, ci abia prin dialog limba devine esenţială."[133] La nivelul poeziei dialogul este purtat între poet şi zei, dialogul autentic constă tocmai în numirea zeilor de către muritori şi "în faptul că lumea devine cuvânt"[134]. "Dar ce înseamnă atunci un «dialog»? Fireşte, faptul de a vorbi unii cu alţii despre ceva. În acest proces, vorbirea mediază o ajungere la fiinţa celuilalt. Dar Hölderlin spune: «de când suntem un dialog şi de cînd putem auzi unii de la alţii». Putinţa de a auzi nu survine abia ca o urmare a vorbirii unuia cu celălalt, ci este mai degrabă premisa acestei vorbiri. Dar nici putinţa de a auzi nu reuşeşte, la rândul ei, să se lipsească de posibilitatea cuvântului.[40] Putinţa de a vorbi şi putinţa de a asculta sunt la fel de originare. Suntem în dialog – şi aceasta vrea să spună: putem auzi unii de la alţii. Suntem un dialog şi aceasta înseamnă în acelaşi timp, mereu: suntem un dialog. Unitatea unui asemenea dialog constă în aceea că în cuvântul esenţial este de fiecare dată revelat unul şi acelaşi lucru, asupra căruia cădem de acord, pe baza căruia suntem uniţi şi, în felul acesta, suntem în

---

[133] Martin Heidegger, „Hölderlin şi esenţa poeziei", în *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, pag. 228.
[134] *Ibidem*, pag. 229.

mod autentic noi înşine. Dialogul şi unitatea sa sunt temeiul care ne poartă *Dasein*-ul"[135].

"Dar zeii nu pot să treacă în cuvânt (*ins Wort kommen*) decât atunci când ei înşişi ni se adresează şi îşi impun exigenţa. Cuvântul care numeşte zeii este totdeauna răspunsul la o asemenea exigenţă. Acest răspuns izvorăşte de fiecare dată din responsabilitatea unei ursite. Abia în măsura în care zeii trec *Dasein*-ul nostru în limbă, noi pătrundem în sfera care decidem dacă ne făgăduim zeilor sau ne refuzăm lor."[136]

În a patra etapă, întrebarea privitoare la esenţa poeziei se luminează. "Poezia este ctitorire prin cuvânt şi în cuvânt."[137] Poetul (aflat pe calea convingerii) este cel care numeşte zeii şi toate lucrurile, în ceea ce sunt ele. În viziunea lui Heidegger o astfel de îndeletnicire stă sub semnul autenticităţii Dasein-ului (care este fiinţare privilegiată – sau loc-privilegiat-pentru-deschiderea-Fiinţei). Aceasta înseamnă înfăp-tuirea proiectului ontologic, înfăptuirea posibilităţilor cele mai proprii. Într-o astfel de lumină "activitatea poetică este ctitorie a Fiinţei împlinită cu ajutorul cuvântului"[138]. Acest gând heideggerian este înfăţişat pe deplin în *Sein und Zeit*.

Ne-am apropiat de viziunea heideggeriană asupra poeziei şi datorită faptului că forma filosofiei parmenidiene este poetică, alegorică, iar cuvintele alese îndeamnă la o uimire, în ceea ce priveşte misterul posibilităţii de a putea păşi pe calea convingerii. Dialogul dintre zeiţă şi Parmenide întăreşte această convingere. Sub acest aspect trebuie să privim viziunea heideggeriană privitoare la misterul limbii originare. ("[...] misterul limbii, în care trebuie să se adune întreaga meditaţie, rămâne fenomenul cel mai demn de a fi gândit şi interogat, mai ales atunci când se naşte

[135] *Ibidem*, pag. 228.
[136] *Ibidem*, pag. 229.
[137] *Ibidem*, pag. 230.
[138] *Ibidem*, pag. 235.

înţelegerea faptului că limba nu este un produs al omului: limba vorbeşte (*Die Sprache spricht*). Omul nu vorbeşte decât în măsura în care corespunde limbii (*indem er der Sprache entspricht*). Acestea afirmaţii nu sunt emanaţiile unei «mistici» fantasmagorice. Limba este un fenomen originar al cărui caracter nu poate fi demonstrat prin fapte reale; el nu poate fi surprins decât printr-o experienţă a limbii lipsită de prejudecăţi. Desigur, omul poate inventa pe cale artificială sunete şi semne, dar acest lucru nu se petrece decât prin raport cu o limbă deja vorbită şi pornind de la ea.")[139]

Aşadar limba originară, fiind limba în care sunt numiţi zeii şi lucrurile în esenţa lor, este prima în ordinea dezvoltării lingvistice ulterioare. Poate fi privită ca o condiţie de posibilitate pentru dezvoltarea ulterioară a diferenţelor de limbaj. Datorită faptului, că limba originară este limba în care "zei sunt numiţi", iar esenţele lucrurilor sunt captate în cuvinte, *Dasein*-ul (sau în termeni parmenidieni, cel care se află pe calea convingerii) ce-o rosteşte, este adus într-o relaţie fermă şi este aşezat pe un temei. Iar dacă limba originară este limba poeziei autentice, atunci "rostirea poetului nu este ctitorie numai în sensul liberei dăruiri, ci totodată şi în sensul întemeierii ferme a *Dasein*-ului uman pe temeiul său"[140]. De aceea, dacă poezia reprezintă "ctitorie a Fiinţei", fiind totodată numire a zeilor şi a esenţei lucrurilor si totodată ctitorie a acestora, "«a locui poetic» înseamnă a te situa în prezenţa zeilor şi a trăi uimirea în faţa apropierii esenţei lucrurilor."[141]

În acest mod afirmaţia lui Hegel este întărită: poezia ce stă sub semnul genialităţii nu mai este doar un simplu

---

[139] Martin Heidegger, „Fenomenologie şi teologie", în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, Bucureşti, 1988, trad. Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, pag. 428.
[140] Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, trad. Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, pag. 237.
[141] *Ibidem*, pag. 238.

fenomen cultural particular, o simplă expresie etnică sau națională, ci intră în sfera universalului. Rezumând reperele demersului heideggerian privitor la poezie, amintim că:

1. Limba este sfera de acțiune a poeziei.

2. Esența poeziei trebuie înțeleasă pornind de la esența limbii (în primă instanță).

3. Poezia este ctitoritoarea numire a Ființei și a esenței tuturor lucrurilor.

4. Poezia face posibilă limba și ea este limba originară a unui popor care aparține istoriei.

5. Esența limbii trebuie înțeleasă pornind de la esența poeziei și nu invers (în ultimă instanță).

Poezia are un statut privilegiat în relația dintre ființă (Sein) și ființare (Seiende). Dacă ar fi să amintim studiul lui Heidegger din *Originea operei de artă*, intitulat „La ce bun poeții?", vom descoperi încrederea filosofului german, recunoscută oarecum cu tristețe, în puterea poeziei. O tradiție metafizică europeană încărcată de aluviunile prejudecăților privitoare la Ființă, a adus în secolul XX, uitarea față de cea mai miraculoasă problemă filosofică (aceea privitoare la sensul lui *"a fi"*). Vremurile sunt atât de sărace, pentru că ființarea privilegiată numită Dasein nu se mai întemeiază în ființa ființării sale. În astfel de vremuri poetul apare ca un medic spiritual. "Poeții sunt acei muritori care, căutându-l, pătrunși de gravitate, pe zeul vinului, dau de urma dispăruților zei, rămân pe urma lor și, astfel, le arată muritorilor de un neam cu ei calea ce duce spre schimbare. Eterul însă, în care singuri zeii sunt zei, este divinitatea lor. Elementul acestui eter, acel ceva în care s-a mai păstrat o urmă a divinității însăși, este sacrul. Elementul eterului potrivit pentru sosirea dispăruților zei, sacrul adică, este urma zeilor dispăruți. Dar oare cine are putința să dea de urma unei asemenea urme? Adesea urmele [250] aproape nu se văd și rămân întotdeauna ecoul unui îndemn abia bănuit. A fi poet în timpuri sărace înseamnă: să te apleci, prin cântec, asupra urmei zeilor dispăruți.

De aceea, atâta vreme cât ţine noaptea lumii, se cuvine ca poetul să rostească sacrul."[142]

Concluzionând în primă instanţă, considerăm că, filosofia şi arta sunt interconectate aşa cum raţiunea şi sentimentele sunt interconectate. Răceala glacială a conceptului hegelian se întrepătrunde în cel mai fericit mod, cu incandescenţa cuvintelor rostite de poet. Am înfăţişat legătura dintre filosofie şi artă, respectiv dintre poezie şi filosofie, pentru a înfăţişa statutul limbii originare. Limba originară este limba celui aflat pe calea convingerii, a celui ce rosteşte: "e tot una a gândi şi a fi". Dacă coapartenenţa omului şi a fiinţei reprezintă condiţia de posibilitate pentru acea experienţă mistică şi intuiţia intelectuală ("e tot una a gândi şi a fi") reprezintă condiţia de posibilitate pentru a gândi conţinutul acelei experienţe spirituale, limba originară (aceea în care sunt numiţi zeii şi lucrurile în esenţa lor) este a treia condiţie de posibilitate. Este condiţie de posibilitate pentru a comunica şi a exprima conţinutul experienţei spirituale de pe calea convingerii reflectat prin gândire. În limba originară semnele fiinţei de pe calea convingerii: nenăscută, nepieritoare, unică, mereu aceeaşi, omogenă etc. sunt rostite înţelese şi explicitate. Fiinţa este gândită prin intermediul acestor semne, ele ajută această "construcţie ontologică originară".

Cercetarea referitoare la Parmenide din Elea se apropie de final. Am ajuns în punctul în care se pot deduce câteva concluzii. Scopul a fost de a analiza, de a cerceta legitimitatea instituirii ontologice a Fiinţei din perspectiva filosofiei parmenidiene. În acest mod am identificat trei condiţii de posibilitate prin care ontologia parmenidiană se poate institui în mod legitim:

1. Coapartenenţa omului şi a Fiinţei (poate cea mai spectaculoasă dintre cele trei condiţii de posibilitate).

---

[142] *Ibidem.*, pag. 246.

2. "E tot una a gândi şi a fi" , intuiţie intelectuală pe calea convingerii, explicitată ca intuiţie intelectuală din perspectiva idealismului transcendental dezvoltat de W. Fr. Schelling.

3. Limba originară (în care sunt numiţi zeii şi lucrurile în esenţa lor, conform analizei realizate de către M. Heidegger) şi care este strâns legată de gândirea înfăptuită prin *nous* pe calea convingerii.

("Acesta e actul de naştere al ontologiei şi în acelaşi timp ilustrarea sa cea mai pură pentru care exigenţa preciziei absolute şi a coerenţei riguroase a gândirii măsoară şi se căsătoreşte cu Revelaţia Realităţii Absolute." – *"Tel est l'acte de naissance de l'ontologie et en même temps son illustration la plus pure, pour laquelle l'exigence d'absolue précision et de rigoureuse cohérence de la pensée mèsure et épouse exactement et completement la Revelation de la Réalité Absolue."*)[143]

Prin lumina în care ne-am dorit să înfăţişăm ontologia parmenidiană, aceasta şi-a dezvăluit actualitatea, chiar dacă a trecut un interval de timp considerabil de la apariţia sa. Miza acestei ontologii (instituirea ontologică a Fiinţei) interesează pe fiecare dintre noi, atunci când dezamăgiţi de eşecurile căii "muritorilor cu două capete", dorim să ajungem pe calea convingerii şi să rostim fără urmă de îndoială: "e tot una a gândi şi a fi".

B. Zenon din Elea

Zenon este celebrul discipol al lui Parmenide care împinge către limite doctrina maestrului său. Aristotel face referire la celebrele paradoxe zenoniene în *Fizica*.

Fragmente referitoare la Zenon:

"25. Aristotel, *Fizica*, VII, 9, 239b 9. Patru sunt argumentele lui Zenon în legătură cu mişcarea, ce prezintă greutăţi

[143] François Châtelet, *op. cit.*, pag. 46.

cui vrea să le dezlege. Primul e cel ce tăgăduieşte mişcarea sub cuvânt că, înainte de a ajunge la capăt, mobilul trebuie să ajungă la jumătate... Aici, greşeala lui Zenon stă în aceea că nu admite că într-un timp finit se pot străbate sau atinge succesiv infinite puncte spaţiale...

26. *Ibidem*, VII, 9, 139b 14. Al doilea argument e argumentul zis «Achile». Potrivit acestuia, zăbavnicul nu va fi ajuns nicicând în fugă de altul mai iute, pentru că cel ce urmăreşte trebuie să ajungă mai întâi în chip obligatoriu acolo unde a pornit cel ce fuge, aşa că zăbavnicul se va găsi de fiecare dată înainte. Argumentul acesta e tot una cu argumentul împărţirii în două; deosebirea stă în aceea că mărimea succesiv atinsă nu mai e dată în două.

27. *Ibidem*, VII, 9, 239b 30. Al treilea e cel acum pomenit: că săgeata zvârlită stă pe loc. Acesta se întemeiază pe presupunerea că timpul e alcătuit dintr-o succesiune de prezenţe; fără ea, raţionamentul dă greş. Zenon face un raţionament greşit: dacă, zice el, orice lucru e fie nemişcat, fie în mişcare (şi nimic nu se mişcă), atâta vreme cât ocupă un loc egal cu sine însuşi; dacă orice lucru în mişcare se găseşte mereu într-o clipă (şi în fiecare clipă ocupă un spaţiu egal cu sine), urmează că săgeata zvârlită e în nemişcare.

28. *Ibidem*, VII, 9, 239b 30. Al patrulea e cel al maselor ce se mişcă în stadiu – în şiruri egale şi paralele, în sens contrariu, cu viteză egală – unele de la sfârşitul stadiului, altele de la jumătatea lui; cu el crede a arăta că timpul jumătate e egal cu timpul îndoit. Greşeala raţionamentului stă în a presupune că o mărime are nevoie de acelaşi timp pentru a trece de-a lungul unei mărimi egale, fiindcă aceasta se mişcă cu o viteză egală, fie că stă pe loc, ceea ce e un neadevăr. Fie, bunăoară, masele egale, nemişcate, A, A, de care a fost vorba, apoi masele B, B, începând de la jumătatea maselor A, egale cu ele în număr şi mărime, apoi masele G, G (începând) de la sfârşit, egale în număr şi mărime cu celelalte şi în viteză cu B. Se va întâmpla că primul B şi primul G, mişcându-se în paralel, vor ajunge la capăt odată; că G va fi trecut pe dinaintea maselor B,

câtă vreme masele B numai pe lângă jumătate din masele A: ceea ce înseamnă că timpul e jumătate şi că, pentru a trece de-a lungul celeilalte, fiecare masă are nevoie de un timp egal. Se va întâmpla iarăşi că masele B vor fi trecut pe lângă toate masele G; primul B şi primul G se vor găsi în acelaşi timp la extremităţile opuse (G), având nevoie, pentru a trece pe lângă fiecare dintre masele B, de un timp egal cu acela întrebuinţat de B pentru a trece pe lângă fiecare dintre masele A, întrucât, cum susţine Zenon, şi unele, şi altele au nevoie de un timp egal pentru a trece de-a lungul maselor A.

29. Aristotel, *Fizica*, VIII, 5, 220a 19. Aci stă greşeala raţionamentului lui Zenon când pretinde că, lăsată să cadă, orice părticică a unui bob de mei face zgomot. În realitate, nimic nu se opune ca grăuntele de mei să nu fie în stare să deplaseze în niciun timp aerul pe care în căderea ei îl deplasează o baniţă întreagă."[144]

Celebrele raţionamente aporetice ale lui Zenon din Elea pot fi foarte uşor "desfiinţate" în altă logică decât cea parmenidiană. Nu ne vom referi, deocamdată la această perspectivă. Însă, în orizontul de inteligibilizare parmenidian ele au sens, la fel cum gândul filosofic al lui Cratylos este inteligibil în maniera heracliteană.

Zenon "absolutizează" unicitatea Fiinţei şi absoluta sa identitate cu ea însăşi. În aceste condiţii, problema oricărei forme de mişcare sau problema multiplicităţii "pluralismelor" amintite ulterior intră sub acţiunea legii noncontradicţiei, devenind exemple de absurditate logică. În această situaţie vom privi numai "dinspre" orizontul eleaţilor "către" celelalte filosofii. Zenon, problematizând "pluralismul", problema-tizează implicit şi monismul maestrului său.[145]

---

[144] Gheorghe Vlăduţescu, Ion Bănşoiu, *Filosofia greacă in texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, pag. 40.

[145] Gheorghe Vlăduţescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pag. 102.

"Asemenea lui Parmenides, el discută inteligibilitatea a ceea ce ţine de planul fizic şi, în ordinea cunoaşterii, de opinie, iar nu existenţa. Fiind de necontestat din punctul de vedere al opiniei că «va face zgomot şi un singur grăunte ori a zecea mia parte a unui grăunte» [...] era problematică înţelegerea faptului. Cum deci 1+1+1 ş.a.m.d. formează o grămadă sau un întreg care se comportă altfel decât componentele sale?"[146] Aşadar, aporiile lui Zenon urmăreau în primul rând mişcarea, dar şi trecerea de la unu la multiplu, de la continuu la discontinuu, de la fiinţă la nefiinţă. Numai cu aceşti termeni opuşi are sens utilizarea legii noncontradicţiei. Numai că utilizarea noncontradicţiei este la rându-i condiţionată de acceptarea dubletului opozitiv complet, adică alături de fiinţă trebuie gândită şi nefiinţa. "Căci, asemenea lui Parmenides, admiţând ca inteligibilă doar fiinţa, Zenon, în urmare, nu poate să întemeieze raţional contradicţia care presupune în egală măsură existenţa şi nonexistenţa."[147]

Vom considera în acest punct al demersului nostru că Zenon "absolutizează" filosofia maestrului său Parmenides, conturând consecinţele ontologiei parmenidiene. Vom reveni la critica raţionamentelor sale înfăptuită de Aristotel într-un capitol viitor.

C. Melissos din Samos

"«Elevul lui Parmenides», «om politic», comandant al flotei, binemeritând de «admiraţia» concetăţenilor săi pentru «destoinicia sa» (Diogenes Laertios, IX, 24). Cum era samian, deci, geografic, din apropierea cetăţilor ioniene, este posibil să fi avut cunoştinţă de filosofii acestora. Ar fi scris o carte *Despre natură* sau *Despre fiinţă*. Din lectura paralelă a fragmentelor şi a mărturiilor cu caracter doxografic,

---

[146] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984, pag. 92.
[147] *Ibidem*, pag. 95.

rezultă că, parmenidian, Melissos socotea ființa nenăscută și nepieritoare («veșnic era ceea ce era și veșnic va fi», fr. 1), «atotcuprinzătoare și nemărginită», prin urmare, una, mereu în identitate cu sine. «Una trebuie să fie și aceeași în toate părțile ei; căci, de n-ar fi aceeași, în toate părțile ei, fiind multiplă, n-ar mai fi una, ci mai multe.» În urmarea tuturor acestora, numai ființa este, în timp ce neființa nu poate fi. [...]

Aristotel, *De Melisso, Xenophane, Gorgias*, 1-2. Zice că, dacă există, există dintotdeauna, de vreme ce nu e admis că s-ar putea naște ceva din nimic... Veșnică, ființa trebuie să fie și nemărginită, de vreme ce n-are un început, când s-a născut, niciun sfârșit la care, ajungând să piară. Atotcuprinzătoare și nemărginită, trebuie să fie și aceeași în toate părțile; căci, de n-ar fi aceeași fiind multiplă, n-ar mai fi una, ci multe. Veșnică și nemăsurată fiind și aceeași în toate părțile ei, ființa unică trebuie să fie și nemișcată; căci nu s-ar putea mișca, neavând în ce înainte...

B. *Fragmente*

1. Simplicius, *Fizica*, 162, 24. Melissos a arătat caracterul increat al ființei...; Iată, într-adevăr, ce scrie: «Veșnic era ceea ce era și veșnic va fi. Căci de s-ar fi născut ar fi trebuit ca înainte de a se fi născut să nu fi fost nimic; dacă însă n-ar fi fost nimic, în niciun chip nu s-ar fi putut naște ceva din nimic.»

3. *Ibidem*, 109, 29. «Ci, după cum e veșnică, la fel și ca mărime trebuie să fie nesfârșită.»

4. *Ibidem*, 110, 2. În continuare, atributului veșniciei îi adaugă nemărginirea sub raportul substanței, argumentând: «Nimic, ce are început și sfârșit nu e veșnic, nici nesfârșit».

5. *Ibidem*, 110, 5. Din nesfârșire a făcut să decurgă unicitatea ființei: «Dacă n-ar fi una, s-ar mărgini cu alta».

7. *Ibidem*, 11, 18. Zice, dar, Melissos recapitulându-și afirmațiile anterioare: «Astfel dar ființa e veșnică și nesfârșită, și una, și aceeași în totul. Și de pierit n-ar putea pieri,

nici n-ar putea mai mare să se facă, nici alcătuirea nu şi-ar putea-o schimba, nici nu suferă, nici nu pătimeşte; căci, de-ar păţi ceva din toate acestea, n-ar mai fi una.» Într-adevăr, de se preface în altceva, urmează neapărat că fiinţa nu mai e una şi aceeaşi; că piere ceva ce există înainte şi se naşte ceva ce nu exista pînă atunci.Aşa fiind, de s-ar preface fie şi cu un fir de păr în zece mii de ani, în sumedenia timpului s-ar prăpădi cu totul şi cu totul."[148]

Din lectura acestor fragmente, reiese faptul că, Melissos, deşi este parmenidian, totuşi se "distanţează" oarecum de maestrul său. În acest orizont fiinţa este nenăscută şi nepieritoare ("veşnic era, ceea ce era, şi veşnic va fi"), mereu în identitate cu sine, ("atotcuprinzătoare şi nemărginită"). Fiinţa nu mai este "mărginită" de gândirea noetică parmenidiană, ci este "nemărginită", de aceea Melissos se individualizează în comparaţie cu Parmenides. Este interesantă şi poziţia lui Aristotel în comparaţie cu modernitatea lui Burnet. "Aristotel îl îndreptăţeşte însă pe eleat: «trebuie socotit că Parmenide a avut mai multă dreptate decât Melissos», paradoxal, tocmai pentru presupunerea mărginirii fiinţei (*Metafizica*, III, 6, 207a 15). În critica modernă de regulă s-a optat pentru contrariu, admiţându-se în poziţia lui Melissos «un real progres în raport cu cea a lui Parmenide» (Burnet, 1919, p. 374). Situările sunt însă diferite, eleatul «mărginind» fiinţa ca fiind gândită, în timp ce discipolul «desţărmurind-o» în perspectiva fizică, deci descriind-o întrucât este şi cum este. Altfel spus, unul procedează ontologic-formal, iar celălalt ontologic-material. Parmenide se întreba: cum poate fi gândită, în schimb, Melissos, cum este."[149] Poziţia aristotelică este justificată din perspectiva "regresului la infinit", pe care Stagiritul îl considera logic problematic. Gândirea filosofică trebuia să

---

[148] Gheorghe Vlăduţescu, Ion Bănşoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, pag. 38-42.

[149] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 368.

se elibereze de aceste erori, capcane, raționamente incorecte logic. Însă, în cazul celor doi filosofi principalele repere pot fi: "a gândi" și "a fi".

„Dacă Parmenides limita ființa, pentru că a fi este tot una cu a gândi, ceea ce înseamnă că el are în vedere ființa gândită, Melissos încearcă o descriere ontică a ei, nu doar ontologică, pentru a folosi o distincție de sursă heideggeriană. Adică, trece, cumva, pe *a fi* înaintea lui *a gândi*.

Parmenides spunea: căci e tot una a gândi și a fi. (*tò gár autó noein estin te kai einai*). Melissos, însă schimbă, parcă, pozițiile lăsându-ne libertatea să citim că: e tot una *a fi* și *a gândi*.

Parmenides se ocupă de ființa cum e sau cum poate fi gândită; Melissos de ființa cum este. Unul o limitează, celălalt însă poate tocmai pentru că trece înaintea lui *a gândi* pe *a fi* nu-i pune margini.

Parmenides limita ființa în ordinea gândirii, a unei gândiri supuse identității abstracte: A=A. Căci A care este A își pune limite.[...]

Melissos însă pune ființa în spațiu și timp și din nesfârșirea spațio-temporală «a făcut să decurgă unicitatea ființei argumentând: dacă n-ar fi una, s-ar mărgini cu alta» (Melissos, B 5)"[150]

Așadar, pentru firul nostru călăuzitor, gândirea *apeiron*-ului anaximandrian, adică ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită", Melissos din Samos este un reper important. Prin filosofia parmenidiană și mai ales prin Zenon, puteam risca să cădem în următoarea capcană: ființa gândită este limitată de gândirea celui care o gândește, și astfel, riscam să avem o contradicție irezolvabilă. Cum mai putem vorbi sau cum mai putem gândi Infinitul, *apeiron*-ul anaximandrian în condițiile în care gândirea pune limite? Melissos reactualizează ipostazierea nemărginirii Ființei. Nu trebuie să pierdem nicio clipă din vedere faptul că în cazul

---

[150] *Idem, Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, București, 1984, pag. 88.

ontologiilor presocratice avem de-a face cu ipostazieri diferite ale gândirii *apeiron*-ului anaximandrian. Aşa cum am arătat în introducerea acestei lucrări, ontologiile presocratice pot fi comparate între ele folosind principiul noncontradicţiei, însă, această perspectivă riscă să ne arunce într-o limitaţie păguboasă a conştiinţei celui care gândeşte *apeiron*-ul anaximandrian. Or, tocmai, conştiinţa este singurul orizont în care putem "salva" nemărginirea absolută a Fiinţei sau a Temeiului sau a Principiului. De aceea, Heraclit din Efes şi discipolul său Cratylos "completează", "întregesc" cel mai bine ipostazierea eleatică. Şi în cazul efeseanului, discipolul său, Cratylos procedează cam în aceeaşi manieră, cum procedase Zenon cu Parmenide, adică absolutizează consecinţele filosofiei maestrului.

3.6. EMPEDOCLES DIN AGRIGENTUM

Empedocles din Akragas sună mai greceşte. Acest gânditor este un "personaj parcă, mai curând romanesc, decât real, ca urmare a strângerii în sine, parcă, a tuturor contradicţiilor posibile. De şcoală pythagorică şi/sau eleată [...], prin tradiţie, în *Succesiunile târzii*, sotoniană şi post sotoniene nu apare nici în direcţia ioniană, nici în aceea italică, făcând figură de singuratic (sporas-sporaden), cum, de altminteri, din această pricină i s-a şi zis. Medic şi cercetător al naturii, «săvârşea şi fapte magice», chiar părea convins de puterea lui teurgică: «vei afla chiar şi leacuri ce-au fost găsite împotriva/ Bolilor grele şi a bătrâneţii; căci eu toate acestea/ Numai pe seama ta aş vrea împlinire să afle:/Astfel tu vei opri violenţa neobosită./A vântoaselor ce se aruncă peste ogoare/ Şi cu suflarea lor distruge câmpii cultivate/ Dacă vei voi, din contră, s-aduci bune vânturi,/ Vei crea pentru oameni seceta bine, venită din sumbra ploaie, iar

din seceta verii isca-vei/ Ploi ca torenți ce curg; Iarăși apoi din Infern vei aduce a mortului forță» (fr. B 111, DK)."[151]

Un personaj legendar și controversat. Ar fi înviat o femeie, ar fi încercat să oprească vânturile cu niște piei de măgar, și ultimul act este demn de un șaman, șarlatan sau oricum un personaj legendar. Moartea acestuia este învăluită în mister și va rămâne în mister. Voi reproduce fragmentele importante pentru demersul acestei lucrări:

"22. ARISTOTEL, *Poetica*, 1, 1447 b 17. Homer și Empedocles nu au nimic comun, afară de versificație; de aceea, primul merită pe drept numele de poet, în vreme ce al doilea mai degrabă numele de *physiolog* decât de poet.

28. ARISTOTEL, *Metaphysica*, I, 3, 984 a 8. Empedocles considera ca principii cele patru elemente, adăugând la cele (trei) enunțate (anume apă, aer, foc), ca al patrulea element, pământul; aceste elemente dăinuie veșnic și nu se nasc, ci doar se amestecă, unindu-se, într-o cantitate mai mare sau mai mică, într-o singură unitate și iarăși se dezbină din această unitate. SIMPL., *Phys.* 25, 21 (după I, 7; din Teofrast). Acesta [Empedocles] stabilește patru elemente corporale: foc, aer, apă și pământ, care sunt veșnice și trec unele spre altele în cantitate mai mare sau mai mică prin unirea și dezunirea lor, iar ca principii propriu-zise, care pun în mișcare elementele, stabilește *Philia* și *Neikos*. căci elementele trebuie să dăinuie, mișcate succesiv, o dată unite de *Philia*, altădată dezbinate de *Neikos*, astfel încât, potrivit concepției lui, principiile sunt <de fapt> șase. Căci, pe alocuri, el conferă o forță poetică *Neikos*-ului și *Philiei* când spune: [fr. B17, 7-8], alteori le rânduiește și pe acestea ca elemente egale cu cele patru, când spune: [fr. B 17, 17-20].

37. – *Metafizica* I, 4, 985 a 21 Empedocles se folosește într-o mai mare măsură de cauzele primordiale [decât Anaxagoras], dar nu îndestulător, spre a stabili o concordanță

---

[151] Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Editura Paideia, București, 2001, pag. 218.

de sistem; la acesta, adeseori, *Philia* este cea care desparte şi *Neikos* cel care uneşte. Când Întregul se desparte în patru elemente sub acţiunea *Neikos*-ului, focul, cât şi fiecare din celelalte elemente se unesc într-o singură unitate; când iarăşi, sub acţiunea *Philiei*, ele se unesc laolaltă, părţile ce provin din fiecare sunt nevoite să se dezbine din nou. Empedocles, în opoziţie cu predecesorii săi, a introdus prima oară o distincţie a cauzei <primordiale>, nefăcând un singur principiu al mişcării, ci două, şi contradictorii. De asemenea, el a enunţat prima oară că cele patru aşa-zise elemente sunt de natură materială. Totuşi, el nu se foloseşte de patru elemente, ci, ca şi cum ar fi numai două, pe de o parte focul, luat în sine, iar celelalte, pământul, aerul şi apa, ca şi cum ar avea o singură substanţă şi s-ar opune focului.

39. – *Metafizica* I, 4, 984 b 32. deoarece era vădit că există în natură şi elemente potrivnice celor bune, că nu există numai ordine şi frumos, ci şi dezordine şi urâţenie, şi că prevalează Răul şi Urâţenia asupra Binelui şi a Frumosului, de aceea, un altul [Empedocles] a introdus *Philia* şi *Neikos* <ca principii> şi unul şi celălalt fiind cauza şi a unora şi a celorlalte; căci, dacă cineva ar medita asupra acestor lucruri şi ar lua în considerare fondul gândirii şi nu cele pe care cu stângăcie le exprima Empedocles, va găsi că într-adevăr *Philia* este cauza celor bune, iar *Neikos*-ul, a celor rele. Astfel, încât dacă cineva s-ar exprima într-un anume fel şi ar spune că Empedocles a fost primul care a definit şi a afirmat că Răul şi Binele sunt principii, negreşit că ar avea dreptate dacă <cu adevărat> pricina tuturor bunurilor este însuşi Binele [şi pricina relelor este Răul].

46. ARIST., *Fizica* I, 4, 187 a 20 Unii susţin că opoziţiile provin prin separare din Unu, aşa după cum spun Anaximandros şi cei care susţin că există Unu şi Multiplu, cum sunt Empedocles şi Anaxagoras; căci şi aceştia deduc toate celelalte lucruri prin separare din amestecul elementelor; ei se deosebesc totuşi unul faţă de celălalt prin faptul că pentru unul [Empedocles] există o alternanţă ciclică a lucrurilor,

iar celălalt (Anaxagoras) [le prevede] numai o dată; unul [ia în considerare] homoiomeriile infinite şi contrarii, altul, aşa-zisele elemente.

96. – IV, 5, 12 (D. 392) Parmenides, Empedocles şi Democrit [spun] că mintea şi sufletul sunt acelaşi lucru; după ei n-ar exista animal cu desăvârşire lipsit de raţiune.

B. *Fragmente*

53. [204 K., 167 St.]. ARIST., *De gen. et corr.* B 6, 334 a I. *Neikos* a despărţit [elementele], dar eterul s-a ridicat în sus nu datorită *Neikos*-ului, ci aşa cum, spune [Empedocles], fie ca din întâmplare: «aşa s-a întâlnit în goana-i ...», fie ca atunci când zice că focului i-a fost dat de la natură să se înalţe în sus, «eterul» zice, are «lungi rădăcini» [B 54]. Totodată, el mai afirmă că Universul este la fel şi acum, în timpul *Neikos*-ului, ca înainte, pe vremea *Philiei*; ce este deci primul imbold care a provocat mişcarea şi care este cauza mişcării? *Fizica* II, 4, 196 a 19 Dar, e ciudat, fie că ei socoteau că nu există [întâmplare], fie că au omis <acest cuvânt> cu bună-credinţă, deşi uneori îl foloseau, cum spune, de pildă, Empedocles, că aerul nu se separă în continuu deasupra, ci la «voia întâmplării». [...]

109. [321 – 323 K., 333 – 335 St.]. 1 – 3. ARIST., *De anima* 1, 2, 404 b 8 Câţi [*sc.* au studiat] puterea de cunoaştere şi de simţire a fiinţelor, aceştia spun că sufletul constă din principii, unii, susţinând că ele sunt mai multe, alţii că există unul singur, şi anume acesta [adică sufletul], cum îl consideră Empedocles, ca fiind format din toate elemenetele, zicând că şi fiecare element este un suflet..."[152]

Din aceste fragmente trebuie să conturăm principalele repere. În primul rând, trebuie să evidenţiem personalitatea extraordinară a lui Empedocles. Trebuie să amintim despre şaman şi şamanism. Revine în discuţie *psyché* "imaginată

[152] Ion Banu, *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, vol. I, partea a 2-a, pag. 522.

ca locuind undeva în adâncurile organismului de unde se poate adresa posesorului ei cu vocea ei proprie."[153] Odată cu Empedocles ne reamintim orizontul mitologic, deoarece acest gânditor a cuprins în persoana sa atât orizontul raţional al filosofiei cât şi pe cel magic al mitului. "Şamanul poate fi descris ca o persoană instabilă psihic, care se simte chemată spre viaţa religioasă. Ca rezultat al acestei chemări şamanul trece printr-o perioadă foarte riguroasă, care de regulă presupune izolare şi post, şi eventual chiar o schimbare psihologică de sex. Din acest «refugiu» religios el iese înzestrat cu puterea adevărată sau simulată de a trece, după plac, într-o stare de disociere mentală. În această stare nu se consideră că ar fi, ca Pitia sau mediumul modern, posedat de un spirit străin; se crede că propriul său suflet părăseşte trupul şi călătoreşte în locuri îndepărtate, cel mai adesea în lumea spiritelor. Un şaman poate fi văzut, de fapt, în mai multe locuri deodată; el are puterea bilocalizării. Din aceste experienţe, narate de el în cântece improvizate, şamanul obţine darul proorocirii, al poeziei religioase şi al medicinii magice care fac din el un personaj important din punct de vedere social. El devine deţinătorul unei ştiinţe supranormale."[154] Îl recunoaştem pe Empedocles în acest tablou psihologic conturat. Ce va fi şi mai interesant va fi faptul că ne vom re-aminti despre aceste considerente şi în cazul lui Parmenides din Elea. François Châtelet, *LA PHILOSOPHIE PAÏENNE*. Hachette Litteratures , Paris, 1999, după cum vom vedea are aceleaşi considerente şi în cazul lui Parmenides. Aşadar, Empedocles nu este numai filosof, este şi filosof, dar, parcă, acest "zeu nemuritor" care rătăceşte printre muritori, apropie filosofia de mit şi mai ales de religie. Ne-am aştepta ca filosofia să aducă un nou tip de gânditori, autenticii iubitori

---

[153] E.R. Dodds, *Grecii şi iraţionalul*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, trad. Catrinel Pleşu, pag. 164.
[154] *Ibidem*, pag. 166.

de înțelepciune, care să depășească în totalitate miturile, aproximații imprecise ale adevărului. Empedocle reprezintă "un tip foarte vechi de personalitate, șamanul care combină încă funcțiile nediferențiate de mag și naturalist, poet și filosof, predicator, tămăduitor și sfătuitor public. După el aceste funcții s-au separat. De acum înainte filosofii nu mai aveau să fie nici poeți, nici magicieni; de fapt un astfel de om era deja în secolul al V-lea un anacronism."[155] Reunind gândirea rațională și exaltarea mistică, după cum reiese din fragmentele alese, Empedocles interiorizeaza dubletul opozitiv (mistic-rațional).

Ontologia empedocleană se referă la cele patru elemente sau "rădăcini". Conform fragmentului 8 "nu există naștere pentru lucrurile muritoare, nici sfârșit în moartea distrugătoare, ci numai amestecare și separare a ceea ce este amestecat; nașterea este numele dat acestora de către oameni."[156] În *Metafizica*, Aristotel afirmă că Empedocle a fost primul care a vorbit despre patru elemente materiale. Este probabil dificil să determinăm, dacă prioritatea trebuie atribuită lui sau pitagoricilor, care în mod sigur recunoscuseră cele patru elemente înainte de finele secolului al V-lea. Influența pitagorică asupra lui Empedocles a fost puternică, iar ea se deduce din importanța pe care acesta o acorda transmigrării și abstinența de la carne și semințe[157]; și este demn de notat că el a dat elementelor sale, ca sursă a întregii naturi, titlurile pe care vechiul jurământ pitagoric le aplicase *tetractys*-ului. Ea "conține izvoarele și rădăcinile naturii veșnice" și Empedocles numește elementele când "rădăcinile a toate", când "izvoarele lucrurilor muritoare".[158] Cele patru elemente sunt: focul,

---

[155] *Ibidem*, pag. 172.
[156] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, Editura Teora, București, 1999, trad. Diana Roșculeț, vol. I, pag. 103.
[157] Marcel Detienne, *Grădinile lui Adonis*, Editura Symposion, București, 1997, trad. Dana Bercea, Radu Bercea, pag. 149.
[158] *Ibidem*, pag. 104.

aerul, apa şi pământul, care la Empedocles, pentru prima dată capătă dimensiunea unor *archai* veritabili, deoarece niciunul din aceste elemente nu este anterior celorlalte şi nu există nimic altceva înaintea lor. Heraclit le-a menţionat, dar a specificat anterioritatea focului (fragmentul 30); Thales şi Anaximenes au promovat apa şi respectiv aerul ca unic *arche* generând totalitatea multiplicităţii întemeiatelor; pentru Anaximandru elementele apar din *apeiron*; iar pentru pitagorici ele sunt produsul final al Unului. Empedocles gândea elementele ca fiind imuabile şi indestructibile. Ele există în proporţii diferite în diferitele întemeiate. Interesant este faptul că, uneori, cele patru elemente (focul, aerul, apa şi pământul) sunt denumite uneori "prin nume de zei: Zeus, Nestis, Aidoneus, Hera; ca şi zeii lui Homer, ei sunt toţi egali[...]; vârsta lor este aceeaşi, iar fiecare îşi are rostul său[...]."[159] Deşi această teorie a celor patru elemente a fost imediat "alternată" de către Anaxagoras şi atomişti, ea va constitui baza fizicii lui Aristotel, a cărui autoritate extraordinară a susţinut-o de-a lungul Evului Mediu şi mai târziu.[160] În filosofia empedocleană noţiunea de element a primit o semnificaţie precisă de formă a materiei care este: nenăscută şi indestructibilă, nealterabilă calitativ, peste tot omogenă. Parcă întrezărim "celebrele" semne ale Fiinţei parmenidiene. De aceea într-un anumit orizont de interpretare, elementele empedocleene "reprezintă Unul parmenidian multiplicat cu patru, dar în alte privinţe ele se îndepărtează de acest statut."[161] Deşi Empedocles acceptă negaţia eleată a spaţiului gol, el nu admitea ca o consecinţă necesară faptul că mişcarea în spaţiu este imposibilă. Dat fiind faptul că existau patru substanţe în loc de una, ele îşi puteau lua locul uneia alteia, ultimul dintr-o serie de obiecte în mişcare luând locul primului, fără a fi necesar

[159] Pierre-Maxime Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 2000, trad. Liliana Zaschievici, pag. 146.
[160] W. K. C. Guthrie, *Op. cit.*, pag. 104.
[161] *Ibidem*, pag. 107.

spațiul gol în care să se deplaseze. Mișcarea fiind permisă, Empedocles acceptă două determinări pentru elementele sale, negate de Parmenide pentru Ființa sa unică: 1. mișcarea; 2. divizibilitatea. Divizibilitatea și mișcarea celor patru "rădăcini" fac posibile "să nu existe naștere și moarte a lucrurilor muritoare, ci doar amestecul și separarea a ceea ce este amestecat" (fragmentul 8).[162] Acum intră în scenă: *Philia* și *Neikos*. Prima unește, cea de-a doua dezunește. Cele două forțe active amintesc de categoria cauzelor eficiente aristotelice. Iubirea și Ura (Vrajba) sunt contrare și refac dubletul opozitiv. Cu ajutorul acestor cauze active, Empedocles explică cosmosul în patru stadii: 1. primul stadiu este "sfera iubirii" (fragmentele 35, 36 etc.); 2. stadiul al doilea se referă la înaintarea Urii (Vrajbei) care intră în sferă și inițiază o mișcare ce o dezintegrează. În acest stadiu elementele se separă; 3. stadiul al treilea în care Ura (Vrajba) este triumfătoare când, în complet contrast cu uniunea elementelor în iubire, ele sunt separate complet de Ură; 4. stadiul al patrulea se caracterizează prin "înaintarea Iubirii".[163] Această "luptă" între Iubire și Ură stă la baza Universului și reprezintă ipostazierea "activă" a *apeiron*-ului anaximandrian. Cele patru rădăcini "nu au a se schimba. Din acest punct de vedere, deci, ele îndeplinesc întrutotul condiția de inteligibilitate ontologică a principiului pusă de Parmenides încă, anume identitatea de sine a principiului ca principiu."[164] Adică elementele sau rădăcinile întemeiatelor dau seamă de identitatea ontologică a inteligibilizării lor, iar Iubirea și Ura "asigură" condiția de inteligibilizare a diferenței ontologice a acestora. Empedocles salvează condiția de intransformabilitatea a Ființei parmenidiene, dar justifică și generarea lucrurilor întemeiate. Salvează, putem

---

[162] *Ibidem*, pag. 108.
[163] *Ibidem*, pag. 124-125.
[164] Gheorghe Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci*, Editura Paideia, București, 1998, pag. 163.

spune, "limita" Fiinţei parmenidiene (cum mai întemeiază un temei sau un principiu care nu se transformă?)

Prin Empedocles se deschide o altă manieră de inteligibilizare a Temeiului sau a Principiului înţeles în lucrarea noastra ca fiind *apeiron*-ul anaximandrian, înţeles ca fiind ceea-ce-este „fără-niciun-fel-de-limită". Filosoful din Agrigent încearcă să depăşească contradicţia fundamentală în ontologie: cum anume întemeiază un Temei care este imuabil, intransformabil? Empedocles anticipează maniera de inteligibilizare a Fiinţei aristotelice. Putem să gândim Temeiul sau Fiinţa sau *Apeiron*-ul în mai multe ipostazieri fără să afectăm identitatea fundamentală a acestuia şi, de asemenea, fără să nu putem explica generarea multiplicităţii întemeiatelor. Este un progres în maniera de a gândi *apeiron*-ul anaximandrian, identic cu el însuşi în infinitatea sa ontologică, dar care generează o multiplicitate de întemeiate finite, strict determinate.

Prin Empedocles mitul şi filosofia devin două ipostazieri ale Aceluiaşi orizont de inteligibilizare a Principiului. Şi, parcă, prăpastia de netrecut între mit şi filosofie nu prea mai este atât de evidentă. Autorul poemului *Katharmoi* încearcă să stabilească identitatea ontologică a omului, "punând sufletul în condiţia entităţii care nu se naşte şi nu piere"[165], asemenea *nous*-ului anaxagorian sau a *logos*-ului heraclitean. *Psyché* este singura cale de acces către tărâmul nemuritor al zeilor. Singura cale, potrivit lui Empedocle, de-a trece dincolo de realitatea concretă a celor cinci simţuri. Aristotel va privilegia *nous*-ul, după cum vom vedea ulterior.

[165] *Ibidem*, pag. 171.

3.7 ANAXAGORAS DIN KLAZOMENAI

"Anaxagoras din Klazomenai, în Asia Mică [...], elev, mai întâi în cetatea natală, al lui Hermotimos, de la care avea să şi reţină că *nous* este «cauză a Universului şi a întregii orânduieli» (Aristotel, *Metafizica*, I, 3, 984 b 15).

Nu este exclus ca Anaxagoras să fi avut cunoştinţă de tradiţia milesiană şi s-o fi urmat, în linii mari, căci el însuşi trecea drept filosof al naturii. Părăsindu-şi cetatea, el se îndreaptă către Atena, unde se şi stabileşte pentru o bună bucată de vreme, cam 30 de ani. [...] După fragmentele rămase şi după interpretările celor vechi, Anaxagoras ar fi socotit ca «principii»: homoiomeriile, în determinaţie şi funcţionalitate materială şi formală, şi *nous*, ca factor agent şi ordonator."[166] Este cel care a adus speculaţia filosofică ioniană la Atena pe când aceasta era la maxima sa dezvoltare politică şi intelectuală (fiind contemporan cu Pericle).

"28. ARISTOTEL, *Metaph.* III, 5, 1009 b 25 [după PARM. B 16]. Câţiva dintre discipoli amintesc maxima lui Anaxagoras, că lucrurile care există vor fi pentru ei aşa cum le vor percepe.

30. ARISTOTEL, *Etica Nicomahică* VI, 7, 1141 b 3. De aceea, despre Anaxagoras şi Thales şi despre asemenea filosofi nu se afirmă că sunt înţelepţi, când vădit e că ei ignoră propriile lor interese; se mai pretinde că ei cunosc cele extraordinare, minunate, dificile şi de natură demonică pentru că cercetează cele fără de folos, iar nu bunurile omeneşti. X, 9, 1179 a 13 Se pare că Anaxagoras nu-l consideră fericit nici pe cel bogat, nici pe cel puternic, afirmând că nu s-ar mira dacă vreunul [din aceştia] ar părea deplasat în ochii mulţimii. Cf. EUDEM., *Etica* I, 4, 1215 b 6. *Ibidem* I, 5, 1216 a 11. Se spune că Anaxagoras a răspuns cuiva, care era nedumerit asupra tuturor acestor lucruri şi îl tot

---

[166] Gheorghe Vlăduţescu, Ion Bănşoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, pag. 49.

întreba ce ar alege el mai degrabă, să se fi născut sau să nu se fi născut: «să contemplu – a spus el – cerul şi rânduiala întregului Univers».[...]

43. ARISTOTEL *Metaph.* I, 3, 984 a 11. Anaxagoras din Klazomene, care ca vârstă a trăit înaintea acestuia [a lui Empedocles, cf. A, 6], dar prin operele sale [contează] după el, afirmă că principiile sunt nesfârşite. Aproape toate homoiomeriile (precum apa şi focul) pretinde că se nasc astfel şi pier numai întrucât se reunesc şi se desfac; în alt chip nu se pot naşte şi dispărea, ci rămân veşnice. [...]

45. ARISTOTEL, *Phys.* III, 4, 203 a 19. Acei filosofi ai naturii care întocmai ca Anaxagoras şi Democrit consideră elementele drept infinite, unul susţinând că există *homoiomerii*, iar celălalt, o panspermie universală a figurilor, afirmă că există un infinit continuu prin contact. Unul susţine că orice parte este un amestec la fel cu întregul, întemeindu-se pe observaţia că orice este generat din orice SIMPLICIUS, la acest loc, 460, 4. Deoarece atât Anaxagoras cât şi Democrit, ţinând seama, fiecare în parte, că prin mulţimea lor *homoiomeriile* sunt infinite <Anaxagoras>, la fel şi atomii <Democrit>, le consideră drept principiile lucrurilor; <Aristotel> cercetând mai întâi părerea lui Anaxagoras ne arată cauza datorită căreia Anaxagoras a ajuns la o asemenea supoziţie. El dovedeşte că Anaxagoras e nevoit să recunoască nu numai întregul amestec <al elementelor> drept infinit, în conformitate cu mărimea, ci şi că fiecare *homoiomerie* în parte, asemenea întregului, conţine toate componentele – şi nu numai nesfârşit de multe, ci şi la infinit nesfârşit de multe. La concepţia aceasta a ajuns Anaxagoras din convingerea că nimic nu se naşte din nefiinţă şi că toate se nutresc din ceea ce este similar; observând, aşadar, că orice se naşte din orice, chiar dacă nu nemijlocit, ci după o anumită rânduială (din foc aer, din aer apă, din apă pământ, din pământ piatră şi din piatră iarăşi foc şi că din una şi aceeaşi hrană pe care o consumăm, de pildă din pâine, iau naştere multe lucruri neasemănătoare, cum ar fi muşchii, oasele, venele,

tendoanele, părul, unghiile, aripile, când e cazul şi coarnele, iar tot ce este asemenea creşte prin ce este asemenea), a presupus că în hrană şi în apă, dacă, cu acestea se hrănesc copacii, există lemnul, scoarţa şi fructul. De aceea el a spus că toate sunt amestecate în toate şi că devenirea are loc prin separare. La aceasta a mai adus ca argument în plus şi naşterea unor cu totul alte lucruri din lucrurile rămase aceleaşi, cum ar fi focul din piatră sau aerul [vaporii] din apa care fierbe în clocote. Observând aşadar că din fiecare <lucru> ce tocmai se dezagregă provin toate cele câte se separă, de pildă din <consumul> de pâine muşchii, oasele şi celelalte, întrucât toate coexistă în acel [lucru] şi se află egal amestecate, de aici a tras concluzia că toate se aflau deja într-un amestec înainte de a se fi separat. De aici şi [cuvintele de] început ale operei sale: «toate lucrurile erau laolaltă» [B1], aşa că termenul «orice», [aplicat], de pildă, la pâine, care conţine şi carne şi oase înseamnă «un amestec asemănător cu întregul» [de aici fr. 16 Schaubing!]. 1123, 21. Pe cât se pare, Anaxagoras spunea că înainte vreme toate lucrurile existând laolaltă, nemişcate la infinit, *Nous* creatorul lumii, dorind să despartă formele, pe care le numeşte *homoiomerii*, le-a imprimat mişcarea.

46. ARISTOTEL, *De gen. et corr.* I, 1, 314 a 18. Acesta [Anaxagoras] a postulat elementele homoiomere, bunăoară osul, muşchiul, măduva şi celelalte ale căror părţi au fiecare acelaşi nume. AËT. I, 3, 5 (D. 279) Anaxagoras din Klazomene, fiul lui Hegesibulos a arătat că *homoiomeriile* sunt principiul celor ce există. După părerea lui, e cu totul imposibil ca din nonexistent [*to me on*] să se poată naşte sau să piară ceva în nonexistent. Desigur, noi adăugăm hrană simplă şi uniformă, cum sunt pâinea şi apa, iar din ele se hrănesc părul, vena, artera, muşchiul, tendoanele, oasele şi celelalte părţi. Astfel petrecându-se lucrurile, trebuie admis că în hrana administrată, se află toate cele ce există şi că din cele ce există se dezvoltă toate; că există deci în acea hrană părţi care creează sânge, tendoane şi celelalte.

Acestea sunt părţi cognoscibile pe cale raţională; căci nu toate pot fi sesizate prin mijlocirea senzaţiei, aşa cum pot fi percepute pâinea şi apa, ci în acestea [în pâine şi apă] există acele părţi sesizabile [doar] prin raţiune. Deoarece părţile din hrana celor care se dezvoltă sunt asemănătoare <cu acestea>, el le-a numit *homoiomerii* şi le-a declarat drept principii ale celor existente, homoiomeriile fiind materia, iar *Nous* cauza eficientă. El începe astfel: «toate lucrurile erau laolaltă, dar *Nous* le-a separat şi le-a rânduit», numind lucruri, obiectele practice.

61. ARISTOTEL, *Metaph.* XI, 2, 1069 b 19 Din ceea ce există se nasc toate, anume din existentul potenţial, dar care nu este actual. Iar acest [potenţial] este «unul» lui Anaxagoras (mai bine decât: laolaltă toate) şi amestecul lui Empedocles, şi *apeiron*-ul lui Anaximandros. I, 8, 989 a 30. Dacă cineva ar presupune că Anaxagoras a recunoscut două elemente primordiale, ar fi o presupunere cu totul raţională...b 4. Totuşi, dacă cineva l-ar urma, străduindu-se să înţeleagă cele ce vrea să spună, s-ar părea, poate, că cele spuse de el sunt mai conforme cu teoriile recente... b 16. Din acestea reiese că el recunoaşte ca principii, o dată «Unul» (căci acesta e simplu şi neamestecat) şi după aceea "Altul", aşa cum şi noi postulăm nedefinitul înainte de a fi definit şi părtaş la vreo formă..

100. ARISTOTEL, *De anima* I, 2, 404 b 1. Dar Anaxagoras explică mai puţin clar aceleaşi lucruri [decât Democrit]: el spune în mai multe locuri, că *Nous* e pricina frumosului şi a dreptăţii, altundeva, că el este suflet, pentru că este prezent în toate fiinţele mari şi mici şi mai însemnate şi mai neînsemnate. Numai că, dacă ţinem seama de capacitatea de gândire, aşa-zisul *Nous* nu apare ca existent în mod egal la toate fiinţele şi nici chiar la toţi oamenii. 405 a 13. Părerea lui Anaxagoras este însă că sufletul şi *Nous* sunt deosebite...dar le tratează ca şi cum ar avea o singură natură, numai că postulează drept principiu al tuturor cu precădere pe *Nous*; singur *Nous*, dintre cele ce există, afirmă

el, este simplu, neamestecat şi pur. După acelaşi principiu atribuie amândorura cunoaştere şi mişcare, spunând că *Nous* a mişcat totul. 405 b 19 Anaxagoras afirmă că numai *Nous* este insensibil şi că nu are nimic comun cu alte lucruri. III, 4, 429 a 18. Este necesar deci ca [*Nous*], deoarece le cugetă pe toate, să fie neamestecat, aşa cum afirma Anaxagoras [B, 12], pentru a domina, adică pentru a cunoaşte."[167]

Acestea ar fi fragmentele reprezentative pentru demersul nostru. Ce vom câştiga cu Anaxagoras? Aceeaşi conştiinţă a Infinitului. Temeiul este gândit în dublă perspectivă. "După toate probabilităţile numele termenului de organizare, homo-iomerie, [...] adică parte (părţi) asemănătoare nu este de invenţie anaxagoriană. [...], nu faptul ca atare, adică numele în sine, interesează mai cu deosebire, ci semnificaţia. Mai degrabă seminţe (*spermata*), în această denominaţiune, poate originară, «homoiomeriile» dau seama de prima lor funcţionalitate, aceea de întemeiere, şi individualizată, decât în cealaltă, ca părţi asemănătoare, oarecum de specificaţie."[168] În acest orizont, dacă vom urmări distincţiile aristotelice referitoare la cele patru cauze (temeiul gândit în orizont metafizic), homoiomeria anaxagoriană funcţionează atât "material" cât şi "formal". În acest orizont există câteva aspecte asemănătoare în maniera de inteligibilizare a temeiului la Anaxagoras, Heraclit şi Democrit. "*Homoiomerii*-le, deci, ca «părticele» empedokleene ori ca «atomii» democritieni pot să intre în alcătuirea oricărui lucru. Cum însă, în deose-bire de regimul în care le pune filosoful din Agrigent determinările calitative nu se opresc la aer, apă, foc şi pământ, cum, pe de altă parte, ele nu sunt nici indeterminate, ca «atomii» democritieni, *homoiomerii*-le poartă în sine, fiecare în parte, modul de a fi al unui posibil lucru. Pentru ca lucrul să fie aşa sau altfel,

---

[167] Ion Banu, *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, vol. I, partea a 2-a, pag. 551-602.

[168] Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 178.

pentru ca această posibilitate din perspectiva *homoiomeriei* să treacă într-o realitate anume, trebuie ca «particule» asemănătoare numeric, să fie dominante. De aici identitatea şi individuală dar şi specifică a lucrului. Diversitatea formelor de existenţă, prin urmare este, deopotrivă, în funcţie de *calitatea* şi de *cantitatea* elementelor componente."[169]

Problemele care apar sunt date de "intransformabilitatea" *homoiomerii*-lor. Apare întrebarea privitoare la mişcare şi transformare. Cum mai este posibilă mişcarea, în condiţiile în care *homoiomerii*-le sunt intransformabile. De aceea, Anaxagoras este nevoit să utilizeze *nous*-ul.

"Cum însă *homoiomerii*-le sunt intransformabile, ele nu se pot mişca pentru a alcătui lucrurile prin ele însele. Aşa se face că Anaxagoras mai introduce un alt principiu, un principiu distinct de cel substanţial şi formal; este vorba de *Nous*. Generic, termenul are multe sensuri: inteligenţă, spirit, gândire, înţelepciune, cu bun simţ, intenţie (scop), fiinţa inteligentă care dă mişcarea iniţială universului, sensul unui cuvânt, al unui discurs, suflet, voinţă, dorinţă şi încă mai multe. Opinia generală a criticilor antici a fost aceea că Anaxagoras a făcut un imens pas înainte prin separarea clară, pentru întâia oară, a cauzei mişcării de materia mişcată, şi prin caracterizarea acestei cauze separate drept *nous*."[170]

"Cuvântul, aşadar, numeşte, de regulă, o facultate omenească, un act sau acte omeneşti raţionale. *Nous* repetă, în acest fel, «istoria» *logos*-ului heraclitic, îndeplinind, de altminteri, acelaşi rol, sau aceleaşi roluri. Ca şi Heraclit, Anaxagoras ia un termen din limbajul nespecializat şi-l trece în cel specializat, ori în curs de specializare al filosofiei."[171] Odată cu *nous*-ul se deschide orizontul gândirii. Gândirea care se gândeşte pe sine. Ce poate fi mai sublim decât Temeiul care se gândeşte pe sine prin întemeiate? Să revenim

---

[169] *Ibidem*, pag. 180.
[170] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculeţ, vol. I, pag. 178.
[171] Gheorghe Vlăduţescu, *Op. cit.*, pag. 183.

la firul nostru călăuzitor şi anume la faptul că Temeiul trebuie să fie gândit ca fiind "fără-niciun-fel-de-limită". În aceste condiţii dedubarea temeiului în *homoiomerii* şi *nous* deschide orizontul posibil al metafizicii aristotelice. Temeiul unic, gândit ca Unul în orizontul ontologiei, trece în orizontul "funcţional" al metafizicii în mai multe ipostazieri. Întâmpinăm serioase dificultăţi în a gândi relaţia Temei-întemeiate dacă "păstrăm" Fiinţa unică din orizontul ontologiei. Este important faptul că Anaxagoras ne oferă un instrument fundamental atât în ontologie cât şi în metafizică. *Nous*-ul este atât Temei cât şi întemeiat, sau mai bine spus "trece" ca *logos*-ul heraclit în orizontul întemeiatelor. Omul are acces la *Nous*. Gândirea noetică este de fapt gândirea speculativă a Fiinţei, a Temeiului ca fiind "fără-niciun-fel-de-limită". Trebuie precizat faptul că Parmenide va vorbi despre identitatea dintre Gândire şi Fiinţă ("căci e totuna a gândi şi a fi"). Gândirea despre care va vorbi Parmenide este Gândirea prin *Nous* a Fiinţei. De altfel şi verbul *noein* provine de la *Nous*. Pentru demersul nostru reţinem, deocamdată, faptul că filosoful Anaxagoras gândeşte Temeiul prin *Nous*. Această gândire *noetică* este întemeiată, sigură, deoarece *Nous*-ul este el însuşi Temei. Gândirea speculativă se referă la "oglindirea" Temeiului în întemeiate. Vom vedea şi la Aristotel şi la Heidegger faptul că în orizontul întemeiatelor sau al fiinţărilor există o fiinţare exemplară sau privilegiată în sensul că poate să gândească Temeiul prin *Nous*, adică pe calea convingerii parmenidiene. Această fiinţare privilegiată este omul. Temeiul sau Fiinţa se va gândi pe sine prin întemeiatele privilegiate, adică filosoful aflat pe calea convingerii, sau pe calea *Nous*-ului. Potrivit lui Vernant "două sunt de fapt trăsăturile ce definesc *Nous*-ul lui Anaxagora: el nu are limite şi scapă oricărei dominaţii; el este *apeiron* şi *autocrates*."[172] Ne reîntoarcem, aşadar, la

[172] Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. Zoe Petre şi Andrei Niculescu, pag. 220.

apeiron-ul anaximandrian îmbogăţiţi cu filosofia lui Anaxagoras. *Nous*-ul pătrunde în tot şi în toate, sau altfel spus Temeiul este în toate. Infinitul este în toate întemeiatele. Faţă de orizontul mitologic, ordinea este gândită raţional. Chiar dacă *nous*-ul cuprinde divinul nu avem de-a face cu vreo divinitate de tip homeric sau hesiodic. Starea originară a uni-versului este aceea de indiscernabilitate (toate erau amestecate laolaltă), ordinea este realizată de *nous*. În acest orizont, gândul anaxagorian poate fi înţeles în sensul că ordinea este inteligibilă la nivel raţional, poate fi gândită prin *nous*. Ordinea nu mai este opera vreunui zeu capricios, ci este opera gândirii noetice. "«Intelectul este un *apeiron* autoguvernat şi nu este amestecat cu niciun lucru». El este *apeiron* în toate sensurile principale ale cuvântului: infinit şi indefinit ca mărime, fiindcă este oriunde se află materie şi compus din părticele infinite ca număr; infinit în timp pentru că există pentru totdeauna; şi în interior fără limite, fiindcă este omogen, «tot la fel». Este neamestecat fiindcă «dacă ar fi fost amestecat cu orice alt lucru, ar fi avut ceva din toate, căci există o parte din toate în toate»."[173] Caracteristicile principale ale *nous*-ului pot fi enumerate astfel: 1. Aşa cum o implică numele său, *nous*-ul este conştient şi inteligent, iar cunoaşterea şi judecata sa nu au limite. Nu este numit nicăieri în fragmentele existente zeu, dar acest fapt ar putea fi accidental şi foarte probabil că Anaxagoras a gândit *nous*-ul ca fiind divin; 2. Este complet separat de lucruri şi în întregime omogen şi sieşi suficient; 3. *Nous*-ul auto-guvernează şi este în final responsabil pentru orice mişcare a materiei sau a întemeiatelor. Este responsabil de ordine şi de ordonarea raţională, care sunt rezultatul mişcării circulare; 4. *Nous*-ul păstrează o formă specială de control asupra lumii organice şi pare să fie identică cu *psyché* sau principiul ce animează lucrurile vii. După cum

---

[173] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculeţ, vol. I, pag. 180.

vom vedea acesta va fi "reproşul" lui Aristotel, indistincţia dintre *nous* şi *psyché* în cazul lui Anaxagoras.[174]

Reamintim reperele obţinute. Temeiul gândit ca fiind *apa* lui Thales, moment important deoarece temeiul este gândit ca fiind Unul şi poate fi numit prin limbajul la îndemână. Anaximenes îl va numi *aer*. Cel de-al doilea element se poate "condensa" sau "rarefia". *Apeiron*-ul anaximandrian poate fi considerat "big-bang-ul" filosofiei, deoarece atât: apa, aerul, *homoiomeriile* sau *nous*-ul pot fi gândite ca ipostazieri ale Infinitului anaximandrian. Putem să gândim noetic Infinitul anaximandrian atât ca apă, aer sau *homoiomerii* pe calea unei gândiri speciale, calea *nous*-ului.

3.8. ŞCOALA ATOMISTĂ

Leucip

LEUKIPPOS - "s-a născut la Elea, unii însă spun că la Abdera, iar alţii la Milet (Diog. Laert., IX, 30); «Leukippos din Elea sau din Milet» (Th., *Phys. opin.*, fr. 8). Mai probabil e că se va fi născut la Milet (475? ante) şi că trecând prin Elea, se va fi stabilit la Abdera, unde ar fi deschis şi o «şcoală», murind în jurul anului 400. [...]"[175] A fost discipol al lui Zenon din Elea, iar principalul său discipol a fost Democrit.

Aristotel despre Leucip

Aristotel, *Metafizica*, A, 4, 985b, 4. "Leucip şi apropiatul său, Democrit, iau ca elemente plinul şi vidul, numindule fiinţă şi nefiinţă, fiinţă fiind plinul şi solidul, iar vidul nefiinţa (de aceea ei şi spun că fiinţa nu este mai multă

---

[174] *Ibidem*, pag. 182.

[175] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 347.

fiinţă decât nefiinţă, după cum nici vidul mai puţin decât corpul): acestea ar fi, ca materie, cauzele tuturor lucrurilor. Şi tocmai ca acei filosofi care admit ca una substanţa subiect, iar pe toate celelalte ca modificări în ea, punând rarul şi densul drept principii ale efectelor suferite, aceştia (Leucippos şi Democrit) admit în diferenţă cauzele tuturor celorlalte lucruri. Aceste deosebiri ei zic că sunt trei: figura, ordinea şi poziţia. Căci diferenţele în existenţă ţin de proporţie, de alăturare, şi de modalitate. Proporţia este figura, alăturarea – ordinea, iar modalitatea – poziţia. Astfel, litera A se deosebeşte de N prin figură, AN de NA prin ordine, iar Z de N prin poziţie. Cât priveşte mişcarea lucrurilor, de unde provine şi cum le aparţine existenţelor, şi ei au neglijat, asemenea celorlalţi."

Democrit

DEMOCRIT *din Abdera*, "discipol al lui Leucip, reconstructor al «atomismului» (prim) ca ipoteză ontologică.[...] Asemenea lui Leucip, identifică principiul lumii în «solid» sau «plin» sau «ceva» (*dén*) şi în «vid» sau «gol» sau «nonceva» (*medén*). Atomii sunt numeric fără de limită; ilimitat este şi vidul. Totodată, atomii se deosebesc doar după formă; probabil că şi după greutate. (Cuvântul *atomos* - «atom», indivizibil, se pare că este de invenţie aristotelică.) Din alăturarea pasageră a atomilor care se mişcă în vid se nasc toate cele ce sunt, lucruri sau sufletul omenesc."[176]

Aristotel despre Democrit

Aristotel, *Fizica*, I, 5, 188 1 22. "Democrit admite ca principii primordiale solidul (plinul) şi golul, dintre care pe unul îl consideră drept existenţă, pe celălalt drept nonexistenţă; (vorbeşte apoi despre deosebirile) prin poziţie, prin configuraţie şi prin ordine; acestea sunt categoriile

176 Gheorghe Vlăduţescu, Ion Bănşoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, pag. 55.

contrariilor: ale poziției: sus și jos, în față și în spate; ale configurației; colțuros, drept și circular.

După acesta, sufletul și gândirea sunt absolut unul și același lucru. Adevăr este ceea ce apare. De aceea aproba el pe Homer când spune: «Hector zăcea acolo, dar mintea lui era în altă parte». În acest context poetul nu atribuie gândirii capacitatea de a cunoaște adevărul, ci identifica sufletul cu rațiunea... Unii filosofi sunt convinși că sufletul este foc, deoarece focul este cel mai subtil și mai incorporal dintre elemente; că el se mișcă și că el, dintru început, le pune pe celelalte toate în mișcare. Democrit însă a arătat cu lux de amănunte de ce are sufletul aceste două însușiri: pentru că sufletul este unul și același lucru cu gândirea. Și acest «lucru» aparține corpurilor primare, indivizibile (atomii), iar mobilitatea o are datorită subtilității acestora și configurației lor. El spune că, dintre toate configurațiile, cea de formă sferică e cea mai mobilă și că tocmai această formă o au atomii gândirii, cât și ai focului. (Democrit) spune că focul este incorporal, dar nu total incorporal (căci nimeni dintre filosofi nu susține așa ceva), ci doar că apare ca cel mai puțin incorporal printre corpuri, datorită subtilității particulelor sale."

Care sunt reperele principale pe care le dorim conturate în cazul atomiștilor? După cum reiese din fragmentele înfățișate, mai ales din ce ne semnalează Aristotel însuși, ontologia celor doi gânditori se desfășoară în orizontul delimitat de următoarele concepte opozitive: "plinul" și "golul" sau altfel spus "ființa" și "neființa" sau "atomii" și "vidul". Leucip "păstrează" condițiile eleate ale ființei. Ceea ce este trebuie să fie un plin – așa cum este Ființa parmenidiană – iar generarea și distrugerea, în sens propriu nu sunt posibile. Ceea ce este unu nu poate deveni mai multe – conform logicii eleaților – nici cele ce sunt mai multe nu pot deveni unu, prin urmare este necesară acceptarea spațiului gol sau a vidului. Admiterea vidului aduce cu ea posibilitatea pluralității și a mișcării,

"suspendate" din orizontul inteligibilului de către eleaţi, după cum am văzut anterior.[177] În cazul atomiştilor este păstrată caracteristica intransformabilităţii principiului ca principiu, este "păstrată" cu sfinţenie absoluta identitate a principiului cu el însuşi. Este păstrat echilibrul între atomi şi vid. "Atomiştii însă, şi cu deosebire Democrit, socotesc, plinul şi vidul ca având aceeaşi demnitate ontologică, alcătuind, de fapt, în acest fel, fiinţa însăşi, fiinţa ca fiinţă adică. O fiinţă care este deopotrivă existentă şi nonexistentă, dar existentă şi nonexistentă nu ca şi cum ar fi determinaţii ulterioare: deci fiinţa nu este şi apoi devine, ci este deopotrivă ca plin şi ca vid."[178] Apar unele deosebiri faţă de *homoiomeriile* anaxagoriene sau faţă de "elementele" empedocleene. Atomii democritieni au formă, "care nu este un determinativ ci, [este] prin analogie cu sfericitatea fiinţei parmenidiene, [identitatea rezultând din realitatea ei]. În plus, forma (*morphé*) sau configuraţia (*shéma*), la rigoare delimitează "atomul" ca "plin", de "vid" ca nefiinţă. Delimitarea nu are sens fizic, acesta presupunând alternanţa: naştere-pieire; or, forma este mereu în identitate cu sine prin unicitatea ei. Nefiinţa, încă o dată, lipsită de statut ontologic, are motivaţie doar metafizică (singura posibilă şi singura îndreptăţită)."[179] Se pune acum problema cum gândim acest orizont de inteligibilizare a temeiului prin raportare la *apeiron*-ul anaximandrian? Care ar fi legătura între "monismul" milesianului şi "pluralismul" atomiştilor? "Anaxagoras socotea că sângele, bunăoară, depinde de «atomii» de sânge, aflaţi în număr mai mare decât alţii. Deci de la calitatea cantităţii dominante se trece la calitatea lucrului. La «atomişti» însă mecanismul generării se modifică

---

[177] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculeţ, vol. I, pag. 244.
[178] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984, pag. 189.
[179] *Idem*, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 195.

esențial, câştigând prin aceasta în inteligibilitate, şi deci, în adevăr. Indeterminați calitativ, atomii, aceeaşi atomi, pot să alcătuiască orice lucru. Deci funcționează universal, ceea ce este o condiție fără de care nu se poate a principiului. Ce-i drept şi *homoiomeriile* intră în orice alcătuire, dar ele realizează condiția universalității ca entități determinate, ceea ce face greu, dacă nu imposibil, de înțeles afirmația lui Anaxagoras cum că «toate sunt amestecate în toate». În plus Anaxagoras, ca şi Empedokles, de altfel, admițând principiul în determinare calitativă îl pun în termeni fizici şi din această perspectivă explică lucrurile. Or, problema era aceea a legitimării *metafizice* a acestora şi nu a explicării naturii lor. Indeterminate, ilimitate, numeric fără de sfârşit ca şi, prin atemporalitate, fără de început şi intransformabile principiile democritiene (atomii şi vidul) alcătuiesc lucrurile, păstrându-şi identitatea ontologică. Anaxagoras şi Empedokles, pentru a da seamă de ceea ce sunt, modelau principiile după ele. Atomiştii însă, ca eleații, procedează riguros ontologic. În plus, prin multiplicare îşi asigurau şansa instrumentării metafizice, deci a finalizării actului ontologic."[180] Aşadar, iarăşi avem de-a face cu universul de inteligibilizare inaugurat de Anaximandros, şi anume cu posibilitatea de a gândi *apeiron*-ul, ceea-ce-este „fără-niciun-fel-de-limită", inteligibilizat însă în ipostazierea microcosmosului. *Atomos* înțeles ca fiind ceea ce nu mai poate fi divizat inaugurează modalitatea ipostazierii infinitezimale a microcosmosului. Toate modalitățile de inteligibilizare a temeiului înfățişate pot fi "recuperate" armonios, adică fără contradicții, dacă sunt articulate ca ipostazieri gândite ale Infinitu-lui, ale *apeiron*-ului anaximandrian înțeles ca ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită". Atomii lui Democrit alcătuiesc, sau întemeiază prin alăturare. Atomii, în primă instanță, sunt ca o masă amorfă "în marele vid" şi datorită "vârtejului" se realizează separarea lor din acest

[180] *Ibidem*, pag. 196.

conglomerat indiscernabil şi se produce alăturarea lor după asemănare. Un scenariu uşor "mecanicist", însă cu funcţionalitate metafizică. "Dar mişcaţi de o întâmplare, de fapt de un alt fel de necesitate, de una care nu intra în canoanele acesteia, mişcaţi deci de acea «lipsă» (de mişcare), atomii sunt prinşi într-un vârtej, se ciocnesc şi temporar se prind într-un conglomerat în virtutea necesităţii. Însă a unei necesităţi care, totdeauna, ţine atomii înşişi în «strânsoarea» sa, făcându-i să rămână mereu în identitate şi să genereze fără a trece în altă formă, decât aceea proprie. Dacă sunt *idéa – idéai*, realitatea lor este configuraţia lor; transformarea însemna, deci, nu trecerea în altă formă ci aneantizarea prin pierderea realităţii însăşi."[181] Distincţia parmenidiană între "calea convingerii" şi "calea opiniei" poate fi corelată cu distincţia între "primar" şi "secundar" şi având aceste repere putem înţelege fără contradicţie atât intransformabilitatea atomilor cât şi "forma", "poziţia" şi "ordinea" acestora. Întemeiatele pot fi explicate şi înţelese "secundar" datorită acestor calităţi ale atomilor. Exemplul ce reiese din fragmentele alese se referă la aciditatea anumitor întemeiate. "Astfel, dacă aciditatea este dată de atomii ascuţiţi, de ordinea şi poziţia lor, şi dacă, prin toate acestea, este calitate a lucrului, fie şi secundară, tot datorită acestora poate fi şi senzaţie sau poate să producă senzaţia. Fiindcă atomii ascuţiţi acţionează într-un fel, în timp ce alţii, rotunzi, pot să dea ca urmare a formei lor, senzaţiile de dulce, de moale, de alunecător, de neted."[182] Cauza mişcării atomilor poate fi atât cauzalitatea cât şi întâmplarea. Pentru atomişti nu era niciun "conflict" între necesitate şi întâmplare. Grecii priveau lucrurile atât de diferit faţă de moderni, încât o expresie de tipul "întâmplare necesară" este perfect inteligibilă. Conform lui Leucip "nimic nu se

[181] *Ibidem*, pag. 200.
[182] *Ibidem*, pag. 201.

petrece din întâmplare, ci totul dintr-un anumit motiv şi prin necesitate."[183]

Concluzionând în primă instanţă, vom considera că atomismul ca veritabilă şcoală filosofică este cea din urmă şi cea mai reuşită încercare de a scăpa realitatea vieţii fizice de efectele "dificile" ale logicii eleate potrivită pentru insituirea ontologică a Fiinţei, prin mijlocirea unei teorii pluraliste.[184]

3.9 SOFIŞTII

"Dincolo de contestări, adesea din prejudecată, sofistica (numită astfel după cei ce se considerau *sophoi* - «înţelepţi», mai exact dascăli de *sophia* - «înţelepciune»), va fi fost o mişcare intelectuală şi politică în plin secol al V-lea atenian, cu extremisme, dar şi, mai cu seamă, participantă la o adevărată *paideia* publică. Totodată, nu puţini sofişti erau şi înnoitori în câmpul filosofiei.

1. Aristotel, *Retorica*, II, 46. După părerea mea, termenul sofist se aplica generic, în timp ce filosofia era considerată ca o speţă caracterizată de iubirea de cinste şi de învăţătură... Platon mi se pare că a dat termenului un sens peiorativ... Dar, totodată, el l-a folosit şi în sens pozitiv. Zeul, bunăoară, fiind pentru Platon cel mai înţelept pentru a avea la sine adevărul întreg, este numit «sofistul (înţeleptul) perfect» (*Cratylos*, 403a). [...]

3. Aristotel, *Respingerile sofistice*, I, 165a 21. Căci sofistica este o înţelepciune iluzorie şi nereală, iar sofistul, un negustor de înţelepciune iluzorie şi nereală."[185]

---

[183] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculeţ, vol. I, pag. 257.

[184] *Ibidem*, pag. 244.

[185] Gheorghe Vlăduţescu, Ion Bănşoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, pag. 63.

Nu puteam avea o imagine completă, ca un tot a filosofiilor presocratice fără să ne referim la sofişti. Aşa cum considera şi Guthrie: "nicio altă mişcare intelectuală nu poate fi comparată cu ea [mişcarea sofiştilor] în ceea ce priveşte trăinicia consecinţelor şi că problemele pe care le-au pus sofiştii nu au fost niciodată lăsate să cadă în desuetudine în istoria gândirii occidentale, până în zilele noastre."[186] Cele mai importante nume în acest orizont sunt: Protagoras din Abdera şi Gorgias din Leontinoi. Aceşti gânditori aduc în orizontul filosofiei două ipostazieri fundamentale, oarecum recuperate din secundarul presocraticilor înfăţişaţi până acum şi anume "omul este măsura tuturor lucrurilor" în cazul lui Protagoras şi instituirea me-ontologică a ne-fiinţei în cazul lui Gorgias.

Trebuie să evidenţiem faptul că "sofiştii aduc înţelepciunea în viaţa publică şi vor să facă din ea un *habitus* politic şi moral pentru un om care, pentru a-şi realiza condiţia, nu mai trebuia să se lase manevrat."[187] Nu întâmplător două dialoguri celebre platonice poartă numele celor doi mari gânditori ai sofisticii greceşti.

A. Protagoras din Abdera

„Protagoras din Abdera [...] sofist de seamă, poate cel mai de seamă, cu reputaţie până azi pentru ideea sa, a omului ca măsură a tuturor lucrurilor, mereu, de atunci, între contestare şi acceptare, câteodată cu entuziasm. Oricum, motivul este memorabil şi este de însemnătate majoră în explicaţia de sine a omului. [...]

Aristotel, *Metafizica*, XI, 6, 1062b 13. (Protagoras) susţinea că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce revine la a zice că tot ceea ce i se pare fiecăruia există în realitate.

---

[186] W.K.C. Guthrie, *Sofiştii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, trad. Mihai C. Udma, pag. 11.

[187] Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 207.

Dacă ar fi aşa, ar rezulta că acelaşi lucru este şi nu este, că e bun şi rău şi că toate afirmaţiile opuse sunt deopotrivă de adevărate, pentru că adesea acelaşi lucru îi pare frumos unuia, pe când altuia tocmai dimpotriva, şi ceea ce ne apare fiecăruia dintre noi este măsura lucrurilor. [...]"[188]

În primă instanţă sunt două aspecte evidenţiate de Protagoras: omul este măsura tuturor lucrurilor, iar existenţa zeilor este o presupunere nedemonstrabilă care ţine mai mult de credinţă decât de filosofare.

Nu vom înfăţişa deocamdată critica lui Aristotel. Ne vom limita, ajunşi în acest punct, la a contura câteva repere. Sextus explica termenul măsură (*metron*) prin "principiu de judecare" (*Kriterion*).[189] Sunt mai multe posibilităţi de a înţelege acest gând filosofic. Am văzut că Heraclit reabilitase într-un fel simţurile "suspendate" ca fiind inutile de Parmenide. "De asemenea, el era de acord cu Heraclit, crezând în coexistenţa contrariilor, şi i-a luat apărarea împotriva lui Democrit. («Pentru că mierea le pare amară unora şi dulce altora, Democrit a spus că nu este nici dulce, nici amară», Sext. *P.H.* 2. 63.) Cornford afirmă ca Sextus vine în sprijinul acestei idei, scriind (*P.H.* 1. 218) că «în materie subzistă *logoi* («temeiuri», Cornford) pentru toate aparenţele, astfel încât materia, în sine, poate fi toate lucrurile care apar oamenilor». El conchide că obiectele contradictorii ale simţurilor, precum recele şi caldul, există independent de cineva care să le perceapă şi că este greşit ca doctrina să-i fie numită «subiectivistă» sau chiar «relativistă». Însă argumentele sale nu sunt puternice. Teza potrivit căreia niciun om nu are dreptul să-l contrazică pe altul, pe motiv că senzaţiile şi opiniile fiecăruia sunt adevărate în ceea ce îl priveşte, are prea puţin de-a face cu «realismul naiv al simţului comun» şi ceva mai mult cu Heraclit, care-i îndemna pe oameni

---

[188] Gheorghe Vlăduţescu, Ion Bănşoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, pag. 64-65.

[189] W.K.C Guthrie, *Sofiştii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, trad. Mihai C. Udma, pag. 150.

să adopte *logos*-ul comun tuturor şi-i disprețuia pentru că trăiau de parcă fiecare ar fi avut propria sa înțelepciune personală. (fr.2)"[190]

"Măsură a tuturor lucrurilor chiar şi a celor neştiute (nu zicea Diogenes din Oenoanda că Protagoras *ştia* despre ceea ce nu există, că nu există, fiind astfel *măsură*?), omul era astfel pus în conceptul optimismului epistemologic total."[191] Sau putem să considerăm în aceeaşi manieră că problema se poate pune şi în orizontul "putinței" de a şti sau de a nu şti.[192]

Cu ajutorul celor înfățişate anterior, doresc să-l "salvez" pe Protagoras cu ajutorul filosofiei lui Martin Heidegger. Pe scurt, reperele noastre ar fi următoarele: celebra distincție între *Sein* (Ființa) şi *Dasein* (ființarea-privilegiată), adică "diferența ontologică" heideggeriană re-actualizează gândul lui Protagoras. Fiecare *Sein* al fiecărui *Dasein* înseamnă o înțelegere fundamental ontologică existențială, care diferă de la *Dasein* la *Dasein*, deoarece sensul lui "a fi" diferă pentru fiecare om în parte. Proiectul ontologic al fiecărui om (*Dasein*) este, la limită, "măsura" fiecărui om.[193] Toate aceste considerente îl recuperează pe Protagoras în ordinea ontologiilor presocratice. Cine gândeşte *apeiron*-ul? Putem spune că omul este "măsura" în care Infinitul se actualizează.

În legătură cu "prudența" lui Protagoras față de divinitate, o vom considera o detaşare față de optimismul naiv al simțului comun nereflectat critic în ceea ce priveşte cunoaşterea divinului. Socrate, în fond, nu va proceda la fel, atunci când le va spune atenienilor că "ştie sigur, că nu

---

[190] *Ibidem*, pag. 151.

[191] Gheorge Vlăduțescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 213.

[192] *Ibidem*, pag. 214.

[193] A se vedea "Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni" în Martin Heidegger, *Ființă şi timp*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, trad., Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă, pag. 584.

ştie nimic"? Pentru demersul nostru, atitudinea rezervată a lui Protagoras faţă de cunoaşterea divinităţii ne confirmă necesitatea unei experienţe nemijlocite, aşa cum, bunăoară, a avut Descartes. Orice discurs raţional despre divinitate, fără o experienţă nemijlocită, riscă să ajungă într-o indecidabilitate aşa cum o semnalase Protagoras însuşi.

Apeiron-ul anaximandrian nu poate fi gândit decât de om, sau cum îl va numi Heidegger *Dasein*. Numai omul este "măsura" gândirii *apeiron*-ului, în cazul nostru al autenticului orizont de inteligibilizare, sau, dimpotrivă al limitelor sau limitărilor pe care numai noi, oamenii, fiecare în parte ni le punem, sau ni le impunem.

B. Gorgias din Leontinoi

"*Gorgias din Leontinoi* [...], om politic celebru în epocă, retor de seamă şi filosof cu aparenţă paradoxală, negând, cum va fi făcut atât, putinţa de a gândi fiinţa, cât şi de a o cunoaşte şi numi. Nihilismul este aparent. În realitate, Gorgias gândeşte în logica lui «ce ar fi dacă?». Ce ar fi dacă lucrurile ar sta întocmai? [...]

Fragmente

3. Sextus Empiricus, *Contra matematicilor*, VII, 65 şi urm. Gorgias din Leontinoi a făcut şi el parte din categoria acelora care exclud orice criteriu de adevăr, dar nu prin obiecţii similare celor aduse de şcoala lui Protagoras. În scrierea *Despre nefiinţă* sau *Despre natură*, enunţă trei sentenţe de bază, care se înlănţuie: una care este totodată şi prima teză, anume despre faptul că nimic nu există; a doua, teza conform căreia, dacă totuşi (ceva) există, nu poate fi reprezentat de om; a treia teză e cea conform căreia, dacă (acel ceva) ar fi reprezentat, nu poate fi comunicat şi explicat altora. (66) Că nimic nu există, el argumentează în felul următor: dacă este (ceva), acel (ceva) este fie fiinţa, fie nefiinţa, fie laolaltă (fiinţa şi nefiinţa). Dar nu este nici fiinţa, după cum va fi

stabilit ulterior, nici nefiinţa, după cum se va statornici, nici totodată fiinţa şi nefiinţa , după cum va explica el mai departe; aşadar, nu există nimic. (67) Şi nici fiinţă nu este; căci dacă este nefiinţa, totodată nu este, dar în măsura în care nefiinţa este, totuşi este. Rezultă absurditatea că ceva totodată este şi nu este. Deci nefiinţa nu este. De altfel, dacă nefiinţa este, atunci fiinţa nu va fi, căci acestea se bat cap în cap: dacă pentru nefiinţă este admis predicatul «este», atunci pentru fiinţă va trebui admis acela de «nu este», or, cum fiinţa nu poate în niciun caz să nu fie, în acest caz nu poate să fie nici nefiinţa. (68) Dar nu este nici fiinţa. Căci dacă ar fi, atunci este fie veşnic, fie creat, fie laolaltă veşnic şi creat; dacă însă nu este nici veşnic, nici creat, nici una, nici alta, după cum vom demonstra, ajungem la concluzia că fiinţa nu este. Într-adevăr, fiinţa fiind eternă, (să pornim de aici), nu are niciun început. (69) În adevăr, tot ceea ce devine are un început, dar ceea ce este etern nu are început, căci este postulat ca fiind nenăscut; neavând un început, este nelimitat; dacă este nelimitat, nu se poate afla în niciun loc; căci dacă s-ar afla într-un loc, acel ceva în care se află ar fi altceva decât el, (l-ar depăşi). În acest caz fiinţa n-ar mai putea fi nelimitată, înconjurată, cum se află, de ceva. Căci conţinătorul este mai mare decât ceea ce conţine. Concluzia este că nelimitatul nu se află nicăieri. (70) Şi nici nu poate fi conţinut în sine însuşi, căci astfel conţinătorul şi conţinutul s-ar confunda, iar fiinţa ar deveni dublu, şi anume «loc» şi «corp». Aşa ceva însă este o absurditate. Prin urmare, fiinţa nu se află conţinută nici în ea însăşi. Dacă deci fiinţa este veşnică, ea este nelimitată, iar dacă e nelimitată, nu se află în niciun loc, şi dacă nu este în niciun loc, înseamnă că nu este. Admiţând veşnicia fiinţei, ea nu poate fi asociată unui început. (71) Dar fiinţa nu poate fi nici născută; căci dacă s-ar fi născut, ar fi apărut fie din fiinţă, fie din nefiinţă. Ea nu s-a născut din fiinţă, căci, dacă fiinţa este, ea nu s-ar fi născut, ci ar fiinţa dinainte; şi nici din nefiinţă, căci ceea ce nu este nu poate genera ceva, din cauză că ceea ce

generează trebuie în mod necesar să participe într-un fel oarecare la o modalitate de a fi. Prin urmare, ființa nu este născută. (72) În conformitate cu cele de mai sus, nici (cele două) posibilități nu pot fi admise, și anume a fi veșnic și totodată născut; aceste posibilități se exclud una pe alta. Dacă ființa este veșnică înseamnă că nu s-a născut, și dacă s-a născut înseamnă că nu este veșnică. În concluzie, dacă ființa nu este veșnică, nici născută, nici veșnică și născută, înseamnă că nu este. (73) În altă ordine de idei, dacă ființa este, atunci este sau ca unu sau ca multiplu; dar, cum se va stabili îndată, nu este nici ca unu nici ca multiplu, deci ființa nu este. În adevăr, dacă ar fi ca unu, ar avea atributele cantității, ale continuității, ale mărimii, ale corporalității; dar, dacă ar avea unul din aceste (predicate), n-ar mai fi ca unu; căci, luată în considerare cantitativ, va fi divizibilă, fiindcă, (dată fiind) discontinuitatea, se va secționa; la fel și cu mărimea, concepută ca ceva care nu va putea fi divizat; în cazul corporalității va avea trei dimensiuni: lungime, lățime și grosime. Prin urmare, este peste putință sa afirmăm că ființa n-ar fi nimic din toate acestea. Sa conchidem deci că unul nu este ființă. (74) Dar nici multiplul nu este: căci, dacă nu este unul, nu este nici multiplul. Multiplul este o punere laolaltă a celor luate unul câte unul. De aceea, în caz că dispare unul, odată cu el dispare și multiplul. După cum reiese clar din aceste (argumente), nu este nici ființa nici neființa. (75) Că ambele nu sunt, adică nici ființa și nici neființa, este ușor să ne facem o socoteală. În cazul când este ființa, cât și neființa, înseamnă că neființa este totuna cu ființa, în măsura în care privește ființa. Și din această cauză nu este niciuna, nici cealaltă. S-a convenit doar că neființa nu este, iar acum se vede că ființa este unul și același lucru cu neființa. În concluzie, nu este nici ființa. (76) Adevărul este că, odată stabilit faptul că ființa este totuna cu neființa, nu este cu putință ca amândouă «să fie»; căci, dacă sunt două (entități diferite), nu pot fi unul și același (lucru) și, dacă sunt unul și același (lucru), nu pot fi două

(lucruri diferite). De unde concluzia că nimic nu este. Căci dacă nu este fiinţa, nici nefiinţa şi nici amândouă laolaltă, iar în afară de acestea nu pot fi concepute alte posibilităţi, atunci nimic nu este.

(77) Să arătăm acum că, chiar dacă ar fi ceva, pentru om (acel ceva) s-ar afla în postura de a fi incognoscibil şi de neconceput. Dacă admitem, aşa cum pretinde Gorgias, că ceea ce gândim nu are fiinţă, înseamnă că ceea ce este nu este gândit. Aşa ceva este logic. De pildă, dacă în conţinutul gândirii se află predicatul de «alb» şi dacă însuşirea de «alb» poate fi gândită, atunci, prin analogie, dacă pentru acel ceva ce e gândit se constată nonexistenţa înseamnă că pentru cele existente se va predica în mod necesar imposibilitatea de a fi gândite. (78) Iată de ce concluzia «dacă ceea ce gândim nu are existenţă, atunci nici ceea ce există nu poate fi gândit» apare sănătoasă şi plină de bun-simţ. Adevărul este că ceea ce noi gândim – să o luăm de aici – nu există, după cum vom demonstra; prin urmare, fiinţa nu este gândită. Este deci evident că ceea ce gândim nu este. (79) În adevăr, dacă ceea ce gândim ar exista, ar trebui sa admitem că există toate cele pe care le gândim, oricum ar fi ele gândite. Aceasta însă e absurd. Nu înseamnă că, dacă cineva se gândeşte la un om care zboară, acesta zboară în adevăr sau carele chiar şi aleargă pe mare. Concluzia este că ceea ce este gândit, nu este existent. (80) Afară de aceste argumente, dacă într-adevăr ceea ce este gândit ar fi existent, ar trebui să admitem că nefiinţa nu poate fi gândită, deoarece contrariile se definesc prin predicate contrarii. Or, contrariul fiinţei este nefiinţa. Iată de ce, în chip absolut, dacă fiinţei i se atribuie predicatul de «a putea fi gândit», nefiinţei îi va corespunde predicatul «a nu putea fi gândit». Ceea ce este absurd. De pildă, Scylla şi Himera, şi multe alte lucruri care nu există, iată că totuşi sunt gândite. Rezultă deci că ceea ce există nu (poate) fi gândit. (81) Ar fi ca şi cum – dat fiind că cele ce sunt văzute, de aceea sunt numite «văzute», pentru că sunt văzute, şi că cele ce se aud,

de aceea sunt numite «auzite», pentru că se aud – noi am exclude cele ce se văd pentru că nu se aud sau am nega cele ce sunt auzite pentru că nu sunt văzute (fiecare în parte se cuvine judecat după percepția respectivă, și nu după alta); astfel stau lucrurile și cu cele ce sunt gândite, chiar dacă nu pot fi văzute prin simțul văzului, nici auzite prin simțul auzului; ele totuși există, deoarece sunt percepute după un criteriu care le este propriu. (82) Dacă cineva se gândește la care alergând pe mare, chiar dacă nu le zărește, ar însemna să dăm crezare că există care alergând pe mare. Dar aceasta este o absurditate. Ființa, așadar, nu poate fi gândită, nici sesizată.

(83) Dar să presupunem că ar putea fi gândit de noi; altcuiva însă tot n-ar putea fi comunicat. Căci, dacă cele existente sunt susceptibile de a fi văzute și auzite și, în general vorbind, perceptibile – căci referința privește lucrurile exterioare nouă –, iar dintre acestea, cele vizibile sunt percepute prin văz, iar cele ce sunt auzite, prin auz, și nu viceversa –, cum de-ar fi oare cu putință ca acestea să fie semnalate altuia? (84) Mijlocul nostru de semnalizare este cuvântul, dar cuvântul nu înseamnă nici lucrurile (subiacente), nici ființa. Prin urmare, celor ce receptează (cuvintele noastre) nu le semnalăm lucrurile, ci numai cuvântul, care este altceva decât lucrurile. În același chip deci în care ceva este vizibil nu poate deveni audibil și invers, tot așa și ființa, de vreme ce este ceva exterior nouă, nu coincide cu cuvântul nostru. (85) Și dacă (lucrurile existente) nu coincid cu cuvântul, nu pot fi comunicate altcuiva. Cuvântul – susține el – este produsul unei acțiuni exercitate asupra noastră de lucrurile din exterior (cu alte cuvinte, a lucrurilor sensibile). Să luăm un exemplu. Din contactul cu un gust se naște în mintea noastră cuvântul care corespunde acestei calități; din contemplarea unei culori, cuvântul corespunzător acestei culori. Admis acest lucru, cuvântul nu reproduce ceea ce este exterior, ci ceea ce este exterior e ceea ce conferă cuvântului un sens. (86)

De altfel, nu este cu putinţă să susţii că, aşa cum sunt reale (în mod obiectual) lucrurile care pot fi văzute şi auzite, tot aşa s-ar întâmpla şi cu vorbirea; că, din faptul existenţei ei (a vorbirii) în virtutea unui substrat real, ar rezulta putinţa ei de a reproduce lucrurile care există datorită substratului lor real. Chiar presupunând că vorbirea – spune el, Gorgias – are un substrat obiectual, totuşi ea diferă de toate celelalte lucruri obiectuale. Cuvintele diferă în cel mai înalt grad de lucrurile vizibile. Căci unul este organul prin care se face perceput vizibilul şi altul acela în virtutea căruia vorbim; în adevăr, vorbirea nu ne poate informa despre multe din lucrurile ce fiinţează în mod real, întocmai cum acestea nu-şi pot revela natura unul altuia. (87) În faţa acestor grave probleme fără ieşire, ridicate de Gorgias, dispare – în ce le priveşte – însuşi criteriul adevărului. Căci despre non-existent, noncognoscibil, noncomunicabil nu există niciun criteriu (de apreciere)."[194]

"3. PSEUDO-ARISTOTEL, *De Melisso, Xenophane, Gorgias*, C. 5-6, 979a 11 – 980b 21 (ed. H Diels, *Abh. der Berl. Akad.*, 1900). Gorgias afirmă că nu există nimic. Dacă totuşi ceva există, nu poate fi cunoscut; dacă, să zicem, ceva există şi poate fi cunoscut, nu este comunicabil altora. (2) Că nu există nimic, el argumentează astfel: dacă comparăm doctrinele celorlalţi filosofi care, făcând speculaţii despre cele existente, susţin, pe cât reiese, unii împotriva celorlalţi, principii care se bat cap în cap – unii afirmând că existentul este unu şi nu multiplu, alţii, dimpotrivă, că este multiplu şi nu unu; unii, susţinând că cele existente sunt născute, alţii, că nu sunt născute, ei bine, împotriva ambelor tabere a tras propria sa concluzie şi anume că nimic nu există. (3) În adevăr, el spunea că, dacă ceva ar exista, ar fi în chip necesar sau unu sau multiplu, că cele existente vor fi sau nenăscute sau născute; dacă însă se admite că nu există

[194] Gheorghe Vlăduţescu, Ion Bănşoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, pag. 68-72.

nici unul, nici multiplul, nici nenăscutul, nici născutul, atunci nu există nimic. Căci, dacă ceva ar exista, ar fi sau una sau alta din aceste două posibilități. Că existentul nu este nici unul nici multiplul, nici nenăscut, nici născut, el îşi ia asupă-şi să demonstreze, în parte, urmându-l pe Melissos, în parte, pe Zenon, după ce făcuse anterior propria sa demonstrație, în care se afirmase că nu poate ființa nici existentul, nici noexistentul. (4) Căci, dacă nonexistent «este» nonexistent, înseamnă că nonexistentul nu va fi mai puțin decât existentul. În adevăr, nonexistentul în virtutea lui «este», *este* nonexistent şi existentul este existent, aşa că faptul nonexistenței lucrurilor nu este cu nimic mai puțin decât faptul existenței lor. (5) Dacă, indiferent cum stau lucrurile, nonexistentul este, atunci [Gorgias] susține că existentul, care este contrariul [nonexistentului] nu este. Căci, dacă nonexistentul este, logica cere ca existentul să nu fie. (6) Nimic, deci – afirmă el – nu poate exista, dacă existentul şi nonexistentul nu sunt unul şi acelaşi lucru. Apoi, [afirmă] că, chiar de-ar fi unul şi acelaşi lucru, şi în acest caz tot n-ar exista nimic; din moment ce nonexistentul nu este, în felul acesta nici existentul nu poate fi, de vreme ce este unul şi acelaşi lucru cu nonexistentul. Aceasta, aşadar, este prima sa teză.

C. 6 (1) Nu rezultă însă în niciun fel, din argumentele pe care le-a adus, că nimic nu există; în felul în care procedează, şi argumentele susținute de alții pot fi respinse. (2) Dacă, nonexistentul «este», sau «este» în sensul absolut al cuvântului, în acest caz nu apare ca o necesitate logică; dimpotrivă, este ca atunci când ai lua două entități, dintre care una «este», iar cealaltă «nu este»; adevărul este că una există, cealaltă nu, deoarece existentul este, în vreme ce nonexistentul nu este existent. (3) De ce, aşadar, să nu fie posibil nici existentul, nici nonexistentul şi dimpotrivă, nu e posibil ca să fie ambele ipostaze, fără să fie cu putință altă alternativă? În fapt, Gorgias spune că nonexistentul n-ar fi cu nimic mai puțin decât existentul, admițând astfel că

nonexistentul este «ceva» dacă ţinem seama că nimeni nu susţine că nonexistentul nu există sub o formă oarecare. (4) De aici rezultă că dacă existentul este nonexistent, în felul acesta nici nonexistentul n-ar putea fiinţa în mod similar cu existentul, deoarece unul este nonexistent, celălalt, în plus, este. (5) Mai departe, dacă cele afirmate ar fi adevărate în sens absolut (şi cât de straniu ar suna propoziţia «nonexistentul este»), dacă ar fi aşa, rezultă oare că Totul nu este, mai degrabă decât că este? Problema pusă astfel, se pare că suntem nevoiţi să ajungem la o încheiere contrară. (6) Dacă într-adevăr nonexistentul este, de asemenea şi existentul, înseamnă că totul este, pentru că atât ceea ce este cât şi ceea ce nu este, există. Căci, ţinând seama de faptul că ceea ce nu există este, nu urmează neapărat că ceea ce nu este nu există. (7) Dacă cineva ar trage concluzia – anume că ceea ce nu este ar putea exista şi ceea ce este n-ar putea – n-ar fi mai puţin adevărat că ceva tot este. (8) Apoi, dacă existentul şi nonexistentul sunt unul şi acelaşi lucru, [înseamnă] că nimic altceva n-ar mai putea fi faţă de cele ce sunt, întocmai cum afirmă [Gorgias] însuşi. Astfel, dacă nonexistentul şi existentul sunt unul şi acelaşi lucru, şi dacă existentul nu este, întocmai ca şi nonexistentul, atunci nu mai există nimic altceva. Inversând raţionamentul, poţi la fel de corect să afirmi că totul este. (9) După acest raţionament, anume că existentul este unul şi acelaşi lucru cu nonexistentul, el ridică o altă întrebare: dacă existentul este, oare este el necreat sau creat? Dacă este necreat, îl presupune infinit, după propoziţiile formulate de Melissos [fr. B 2]; dar infinitul nu poate fi în niciun loc. Nici, de fapt, n-ar putea fi conţinut în sine însuşi, nici în altceva, pentru că în felul acesta am avea de-a face cu două infinite, conţinutul şi acel ceva care conţine. Dacă însă nu se află în niciun loc, înseamnă că nu e nicăieri, în conformitate cu argumentul lui Zenon despre spaţiu [fr. A 24]. (10) Din aceste motive, aşadar, nu este nici necreat, cu siguranţă însă nici creat. Căci nimic nu se poate naşte din

ceva [care fiinţează], nici din nonceva; căci, dacă acel ceva care fiinţează s-ar transforma n-ar mai fi prin sine însuşi acel ceva, şi tot aşa şi nonexistentul, dacă ar deveni [ceva] n-ar mai fi nonexistent. (11) Dar, devenirea este posibilă din existent; dacă într-adevăr nonexistentul nu este, nimic nu se poate naşte din nimic. Mai departe. Dacă nonexistentul este prin sine însuşi, din aceleaşi motive pentru care nimic nu se poate naşte din existent, tot aşa nu se poate ivi nici din nonexistent. (12) Prin urmare, admiţând că ceva există, acel ceva trebuie să fie în mod necesar sau născut sau nenăscut, ceea ce este imposibil, adică este imposibil ca ceva să existe. (13) Şi încă: dacă ceva există, zice Gorgias este sau unu sau multiplu ... (lacună) (14) Nimic, spune el, de asemenea, nu se poate mişca. Dacă [ceva] s-ar mişca, n-ar mai fi ceea ce este, existentul ar deveni nonexistent şi [astfel] nonexistentul ar fi generat. (15) Dacă s-ar mişca şi totodată s-ar deplasa, nemaifiind continuu, existentul s-ar separa şi, în acest caz, nici în această privinţă n-ar mai fi existent; şi dacă se mişcă în indiferent care parte, în indiferent care parte tot împărţit este. (16) Şi dacă aşa stau lucrurile, existentul nu se găseşte nicăieri, ci este în defecţiune – pretinde Gorgias – acolo unde s-a divizat; el foloseşte expresia «s-a divizat», când se referă la existent, în loc să folosească termenul de «vid» aşa cum stă scris în raţionamentele atribuite lui Leucippos.

(17) Dacă aşadar [existentul] este nimic, el zice că demonstraţiile sunt înşelătoare. Căci toate obiectele care pot fi gândite trebuie să existe, iar nonexistentul, chiar dacă nu este, cu toate acestea tot trebuie gândit. (18) Dacă ceea ce spune este adevărat, n-ar mai exista falsul, şi atunci – după cum afirmă el – nu ar mai fi fals că pe suprafaţa mării aleargă care de curse în întrecere; căci tot ceea ce este gândit ar fi în chip egal conform [cu obiectul gândit]. (19) Drept urmare, lucrurile văzute şi auzite există numai în măsura în care sunt gândite de fiecare; ceea ce nu poate fi gândit, nu este, dar nu tot ce poate fi gândit este, şi chiar dacă n-ar

fi acesta motivul, cu toate acestea, cum nimic nu există mai adevărat decât ceea ce vedem, tot aşa nimic nu există mai adevărat decât ceea ce gândim. (20) Şi cum, în primul caz, trebuie să admitem că mulţi văd aceleaşi lucruri, şi în al doilea trebuie admis că mulţi gândesc aceleaşi lucruri... care însă anume sunt cele adevărate, aceasta rămâne nedezlegat; aşa că, chiar dacă ele există, pentru noi lucrurile ar rămâne incognoscibile.

(21) Şi încă, dacă ar fi cognoscibile, în ce chip – notează Gorgias – cineva ar putea să le comunice altcuiva? Căci ceea ce este perceput de cineva prin simţul vederii, cum ar putea el oare să exprime acel ceva prin cuvânt (*logos*)? Sau cum ar fi cu putinţă ca mesajul să devină clar pentru cine ascultă fără să fi văzut el însuşi [lucrul]? După cum simţul vederii nu percepe sunetele, tot aşa nici auzul nu percepe culorile, ci sunetele. Vorbitorul, ce e drept, pronunţă [cuvinte], dar nu pronunţă nici culoarea, nici obiectul [perceput]. (22) Prin urmare, acel lucru despre care un individ nu are un concept [...] propriu, cum ar putea oare să-l conceapă în minte prin intermediul altcuiva care vorbeşte, sau prin intermediul indiferent oricărui alt semn [convenţional], care e diferit de obiectul [semnalizat]? Nu va trebui el mai degrabă, dacă este o culoare, să o vadă, ori dacă este un zgomot, să-l audă? Pentru a se exprima, vorbitorul nu foloseşte un sunet sau o culoare, ci cuvântul. Dar nu este posibil «să gândeşti» [...] o culoare, ci numai să o vezi, nu e posibil «să gândeşti» un sunet, ci numai să-l auzi. (23) Şi încă, dacă, să zicem, am putea admite cunoaşterea şi exprimarea a ceea ce se cunoaşte, cum oare ar fi cu putinţă ca cel care ascultă să-şi reprezinte conceptual [...] acel obiect? Nu este doar cu putinţă ca unul şi acelaşi lucru să se afle în acelaşi timp în doi receptori, separaţi între ei, căci, în acest caz, unul ar deveni doi. (24) Şi încă, mai spune [Gorgias], dacă ar fi adevărat că unul şi acelaşi obiect [al gândirii] s-ar afla în mai multe persoane, n-ar însemna că le apare în acelaşi fel, deoarece aceste persoane nu se

aseamănă întru totul între ele, nici nu se află într-o condiţie identică. Căci, dacă ar fi într-o condiţie identică, ar fi o persoană, iar nu două. (25) În mod evident nici măcar una şi aceeaşi persoană nu încearcă senzaţii similare în acelaşi timp, ci anumite senzaţii prin intermediul văzului, altele prin intermediul auzului. Şi încă, în chip diferit acum faţă de trecut. (26) Şi astfel, concluzia este că nimic nu există. Şi chiar dacă ar exista, nimic n-ar putea fi cunoscut; chiar dacă ceva ar putea fi cunoscut, nimeni n-ar putea să-l facă cunoscut altcuiva, din motivul că lucrurile nu sunt cuvinte, şi pentru că nimeni nu-şi formează [prin acelaşi cuvânt] acelaşi concept ca un altul. Toate aceste aporii se află şi la alţi filosofi, mai vechi încă, aşa încât, în studiile referitoare la gândirea lor, cercetarea trebuie să se extindă şi asupra acestor probleme."[195]

Vom încerca să articulăm filosofia lui Gorgias cu ontologia parmenidiană. Pentru demersul nostru, şi anume gândirea *apeiron*-ului anaximandrian, celebra "trilemă" gorgiană poate fi inteligibilizată cel mai bine prin opoziţie cu ontologia parmenidiană, unde am văzut că pot fi explicitate trei condiţii de posibilitate pentru instituirea ontologică a fiinţei. Miza filosofiei parmenidiene este instituirea ontologică a fiinţei. Avem trei instrumente pentru acest act fundamental în ontologie: 1) o experienţă nemijlocită cu caracter revelatoriu prin care *Dasein*-ul heideggerian are acces direct către *Sein*; 2) "a gândi e tot una cu a fi" explicitată ca fiind o "intuiţie intelectuală" prin care putem să gândim fiinţa "pe calea convingerii"; 3) limba originară despre care vorbeşte Heidegger, limba "în care sunt numiţi zeii şi toate lucrurile în esenţa lor", prin care putem să numim fiinţa gândită.

"Obiectivul lui Gorgias era unul negativ, şi totuşi unul serios. A demonstra absurditatea logicii eleate, în particular

---

[195] Ion Banu, *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, vol. II, partea a 2-a, pag. 465-469.

a celei parmenidiene (absurditatea de a argumenta plecând de la «este» sau «nu este» ca atare), era de maximă importanţă atât pentru bunul simţ, cât şi pentru teoria retoricii. Cu greu se poate spune că Gorgias ar fi dorit să nege existenţa a toate, în sensul în care înţelege omul obişnuit existenţa. Scopul său era acela de a arăta că, prin argumente de genul celor folosite de Parmenide, «nu este» şi «este» sunt la fel de uşor de demonstrat. Inversarea argumentelor lui Parmenide este, fără îndoială, amuzantă, amintindu-ne unul din sfaturile lui Gorgias către discipolii săi, de «a distruge seriozitatea oponentului prin hohote de râs şi hohotele de râs prin seriozitate» (fr.12)."[196]

Dacă este să absolutizăm principiul noncontradicţiei şi să opunem ontologia parmenidiană cu filosofia lui Gorgias, dinspre ontologia parmenidiană rezultatul ar fi dezastruos pentru Gorgias. Putem încerca în primă instanţă un astfel de exerciţiu filosofic. Chiar primul pas al trilemei poate fi lămurit prin prisma demersului efectuat pînă acum.

1. Prima teză gorgiană este aceea că: „nimic nu există"[197]. Pentru a-şi susţine această teză, Gorgias trebuie să demonstreze alte trei teze secundare:

a). Dacă există [ceva], acel [ceva] este, fie existentul.

b). Dacă există [ceva], acel [ceva] este, fie nonexistentul.

c). Dacă există [ceva], acel [ceva] este, fie laolaltă existentul şi nonexistentul.[198]

Din perspectiva demersului parmenidian, punctele b) şi c) nici nu pot fi luate în calcul, deorece Parmenide separase clar "calea convingerii" de "calea muritorilor cu două capete" care amestecau fiinţa şi nefiinţa, existentul şi nonexistentul, neştiind clar ce sunt nici una dintre ele. Calea nefiinţei, conform lui Parmenide este de-a dreptul

---

[196] W. K. C. Guthrie, *Sofiştii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, trad. Mihai C. Udma, pag. 159.

[197] Ion Banu , *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, vol. 2, partea a II- a, pag. 461.

[198] *Ibidem*, pag. 461.

impracticabilă (nu se poate vorbi despre ceea ce nu este, mai mult chiar, nici nu se poate gândi ceea ce nu este). Practic, confruntarea este între punctul a) al demonstrației gorgiene și instituirea ontologică a Ființei.

Ipotezele b) și c) nu afectează condițiile de posibilitate în ceea ce privește demersul parmenidian, deoarece în cazul instituirii ontologice a Ființei calea care trebuie urmată este calea inteligibilului. Am arătat că Parmenide este îndreptățit să suspende orice amestec al sensibilului în inteligibil. Replica parmenidiană, care anulează practic demersul sofistului Gorgias la primul nivel al trilemei, este întemeiată la nivelul conținutului pe experiența mistică a filosofului eleat, iar la nivel formal pe acea coapartenență a omului și a Ființei, despre care vorbea Heidegger. Din perspectiva ontologiei parmenidiene, Gorgias înfăptuiește un alt tip de demers filosofic, demersul său se realizează la nivel formal, unde operează rigid cu o analiză logică fără a avea un conținut pentru a astfel de analiză. Dincolo de intențiile noastre, rămîne însă o mare provocare această primă teză a lui Gorgias, provocare ce se regăsește în celebra întrebare heideggeriană: "de ce este de fapt ființare și nu, mai curând, nimic?"[199].

Poate că Gorgias este perfect îndreptățit să afirme că nimic nu există, în condițiile în care nu are nici un conținut pentru care să afirme că Ființa este. Marea problemă este, dacă la nivelul condițiilor de posibilitate, fiecare dintre noi poate afirma: Ființa este. Dacă acceptăm teza heideggeriană a coapartenenței omului și a Ființei și că fiecare om este o ființare exemplară (*Dasein*), ce poate afla sensul lui "a fi", sau în termeni parmenidieni poate ajunge pe calea convingerii ("a bine rotunjitului Adevăr"), atunci demersul parmenidian capătă legitimitate deplină. Primul pas din trilema sceptică gorgiană nu mai are aceeași legitimitate,

---

[199] Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, Editura Humanitas, București, 1999, trad. Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, pag. 9.

sau nu afectează deloc condiţiile de posibilitate privind instituirea ontologică a Fiinţei (coapartenenţa omului şi a Fiinţei şi posibilitatea ca fiecare om să ajungă pe calea convingerii). Aşadar, în faţa primului pas al trilemei gorgiene, Parmenide "răspunde" printr-o experienţă mistică, printr-o modalitatea de cunoaştere nemijlocită a Fiinţei. Datorită coapartenenţei omului şi a Fiinţei această modalitatea de cunoaştere nemijlocită a Fiinţei este legitimă şi în consecinţă, instituirea ontologică a Fiinţei în cadrul unui demers filosofic, cum este cel parmenidian este legitimă. Coapartenenţa omului şi a Fiinţei se regăseşte şi în filosofia creştină. Există o legătură specială între om, care este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi Dumnezeu Tatăl, care este Creatorul. Dacă între Fiinţa parmenidiană şi Dumnezeul Creator din creştinism există vreo legătură sau nu există nici una, rămâne ca temă de cercetare ulterioară. Accentuăm însă faptul că orice urmă de îndoială ce poate plana asupra coapartenenţei omului şi a Fiinţei din filosofia parmenidiană se răsfrânge şi asupra sensului creaţiei divine şi priveşte raportul dintre om ca fiinţare privilegiată şi Dumnezeu.

2. Al doilea pas din trilema lui Gorgias: "Dacă totuşi [ceva] există, nu poate fi reprezentat de om."[200] Altfel tradusă, această afirmaţie ar arăta în următorul mod: Dacă totuşi [ceva] există, atunci nu poate fi gândit de om. Am înfăptuit această "traducere" pentru a putea fi aplicată filosofiei parmenidiene. În acest caz, conform lui Gorgias: dacă totuşi Fiinţa este, ea nu poate fi gândită de către om. Acest al doilea pas al trilemei reprezintă demersul opus celui la care ne-am angajat în această lucrare. În acest caz Parmenide răspunde cu convingere: "este tot una a gândi şi a fi". Pe calea convingerii care îl poartă pe Parmenide spre Adevăr, datorită modalităţii de cunoaştere nemijlocită a Fiinţei, "este tot una a gândi şi a fi", reprezintă un act

[200] Ion Banu ,*Op. cit.*, vol 2, partea a II- a, pag. 461.

de cunoaştere nemijlocită, o intuiţie intelectuală aşa cum o defineşte Schelling.

Am arătat că, tocmai datorită faptului, că este un act de cunoaştere nemijlocită reprezintă o condiţie de posibilitate pentru cunoaşterea mijlocită prin concepte. Această intuiţie intelectuală realizează acordul între subiectul cunoaşterii şi obiectul de cunoscut, prin punerea lor în identitate. Cei doi termeni, în această intuiţie intelectuală sunt: *a gândi* şi *a fi. Gândirea* ţine de cel ce este pe calea convingerii, iar *a fi* de Fiinţă. Instituirea ontologică a Fiinţei devine deplină prin gândire. Iar gândirea Fiinţei este legitimă numai pe calea convingerii, unde *nous*-ul reprezintă, ca facultate infailibilă a cunoaşterii, gândirea certă, modalitatea sigură de a institui Fiinţa prin gândire. Intuiţia intelectuală amintită reprezintă o condiţie de posibilitate pentru acest proces.

Legătura dintre cealaltă condiţie de posibilitate, (coapartenenţa omului şi a Fiinţei) şi această intuiţie intelectuală ("a gândi este tot una cu a fi") este legătura dintre formă şi conţinut. Forma este asigurată de gândire (pusă în identitate cu *a fi* pe calea convingerii), iar conţinutul este dat prin amintita experienţă mistică a lui Parmenide. "Calea convingerii (Adevărului), după raţiune şi adevăr [...], pentru a zice astfel după Aristotel este tot una cu instituirea ontologică."[201] Aşadar, cele două condiţii de posibilitate care au fost explicitate pînă acum se sprijină reciproc şi se autolegitimează reciproc, iar luate împreună asigură fundamentul ontologiei înseşi. ("Problema aceasta a identităţii dintre a gândi şi a fi este de descoperire – instituirea fiinţei. Ţine, aşadar de "drumul" însuşi [...] şi cu drumul este o continuă depărtare de presupoziţia cogniţionistă. Numai presupusă, «ajungerea», punerea în identitate a celor doi termeni, putea duce la ideea de unicitate, cea dintâi în intuiţia fiinţei şi astfel, la gândirea şi numirea sa

---

[201] Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pag. 129.

cu deplin temei. Mintea, în exercitarea sa ontologică avea ca scop «să prindă absolutul» dar şi să-şi legitimeze puterea de a da adevăr abso-lutului «construit în conştiinţă». (Hegel, "Deosebirea dintre sistemul lui Fichte şi cel al lui Schelling", *în Studii filosofice*, pag. 141)"[202]

Şi în acest caz, argumentaţia lui Gorgias nu elimină condiţia de posibilitate pentru instituirea ontologică a Fiinţei ("dacă ceea ce gândim nu are existenţă, atunci nici ceea ce există nu poate fi gândit")[203]. Ca să demonstreze, că ceea ce gândim nu există, Gorgias se comportă ca un "muritor cu două capete", oferind exemple mult prea banale, pentru a mai fi reproduse. Aceste exemple nu se pot înscrie drept contraexemple faţă de miza filosofiei parmenidiene: instituirea ontologică a Fiinţei. Exemplele lui Gorgias sunt: "garantate" de simţurile înşelătoare, (cale suspendată de Parmenide) şi nu de calea inteligibilităţii, a *nous*-ului.

3. Ultima etapă a trilemei gorgiene este: "dacă [acel ceva] ar fi reprezentat, nu poate fi comunicat şi nici explicat altora". Pentru a putea răspunde ultimei provocări gorgiene amintim considerentele explicate de Martin Heidegger în *Originea operei de artă* referitoare la "limba originară" menţionate anterior.

Şi, totuşi, Gorgias poate fi "salvat" în alt orizont de inteligibilizare. Dacă pentru Parmenides miza ontologiei este reprezentată de instituirea ontologică a Fiinţei, în cazul lui Gorgias miza filosofiei sale este reprezentată de instituirea me-ontologică a ne-fiinţei. Am putea să privim demersul sofistului Gorgias în orizontul ficţional, în orizontul filosofiei lui "ca şi cum".[204] Un experiment al gândirii care nu trebuie să fie reificat. În aceste condiţii, cele trei etape care alcătuiesc "trilema" gorgiana pot fi înţelese ca trei condiţii de posibilitate pentru instituirea me-ontologică a ne-fiinţei:

---

[202] *Ibidem*, pag. 131.
[203] Ion Banu, *Op. cit.*, vol. 2, partea a II- a, pag. 463.
[204] Hans Vaihinger, *Filosofia lui "ca şi cum"*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, trad. Cristina Dumitru, Rareş Moldovan, Octavian More, pag. 124-125 şi 217.

1) Prima condiție este aceea că "nimic nu există", adică altfel spus "ne-ființa nu există". În aceste condiții era normal ca Gorgias să atace și teza potrivit căreia "ființa există".

2) Ne-ființa nu poate fi gândită. Dacă ființa parmenidiana poate fi gândită ("căci este tot una a gândi și a fi"), ne-ființa gorgiană nu poate fi gândită. Și astfel salvăm și logica noncontradicției utilizată intens de Gorgias.

3) Ne-ființa nu poate fi exprimată în limbaj. Dacă, să zicem, că, totuși, gândim într-un fel ne-ființa, bunăoară, acest exercițiu intelectual, când vom ajunge să exprimăm acest conținut gândit nu vom putea exprima nimic, adică nu vom putea exprima ne-ființa în limbaj.

Îndeplinite condițiile 2) și 3) putem să apărăm principala teză 1) Ne-ființa nu este, dusă la extrem, la limită, nimic nu este. Astfel, cele două ipostazieri, parmenidiană și gorgiană sunt extremele absolute, deocamdată, ale orizontului ontologic al filosofiei. Și, totuși, filosofia "a ales" mai mult ființa, decât ne-ființa, dacă este să ne încadrăm în orizontul întrebării fundamentale heideggeriene. Cum s-a întâmplat acest fapt? Nu știu și nu pot să răspund, deocamdată. În acest moment al demersului nostru nu pot decât să urmăresc firul călăuzitor al acestei lucrări, gândirea *apeiron*-ului anaximandrian înțeles ca fiind cea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită". Prin Gorgias avem o altă ipostaziere fundamentală, în cazul în care luptăm cu orice fel de limită în conștiința gândirii *apeiron*-ului. Prin Gorgias mai potrivit ar fi să spunem că *apeiron*-ul anaximandrian poate fi gândit și înțeles ca: ceea-ce-este și ceea-ce-nu-este și mai-mult-decât-atât și nimic-din-cele-enunțate, gândite "fără-niciun-fel-de-limită". Ajunși în acest punct al demersului nostru trebuie să precizăm următorul aspect "interesant" al gândirii Infinitului. Conceptul de Infinit este un produs în exclusivitate al facultății imaginative. "Înseși contradicțiile pe care le conține arată că el este pur ficțional și că aplicarea lui la lumea reală este improprie."[205] Noi

[205] Hans Vaihinger, *Op. cit.*, pag. 125.

nu putem face decât să gândim având tot timpul conştiinţa Infinitului. Lumea conceptuală a Infinitului nu este neapărat o imagine a lumii reale – ea poate fi –, ci, mai degrabă, un "instrument" prin care am putea să o inteligibilizăm mai profitabil pe aceasta din urmă.

Am conturat principalele ontologii presocratice. Orizontul ontologiei este completat de metafizica aristotelică. Interpretarea presocraticilor este realizată de către Aristotel din perspectiva metafizicii sale. Metafizica aristotelică încheagă filosofiile presocraticilor într-un singur tot, sistemul filosofic aristotelic. Paradoxal, tocmai critica aristotelică, în primă instanţă nimicitoare, "salvează" ontologiile presocraticilor de: accidental, izolaţie, contradicţii ireversibile, revitalizându-le într-un univers coerent.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

4. Metafizica lui Aristotel

"În urmă cu peste 2 300 de ani, în 322 î.e.n., la Chalcis, în Eubeea, în împrejurări obscure (s-a otrăvit, s-a aruncat în canalul Eurit, ori a murit de vreo boală) se petrecea din viață acela care avea să fie numit în Evul Mediu, Filosoful. Doar atât. Aristotel, așadar, devenise în câteva veacuri *iubitorul de înțelepciune* în condiție absolută.

Trecuse, la anul morții, cu puțin de șase decenii de viață și lăsa o operă mereu admirată de atunci. Ar fi scris 145 de cărți, după lista lui Diogenes Laertios. Se pare însă că opera îi va fi fost încă mai bogată, decât vremea a păstrat pentru cei mai dinaintea noastră, pentru noi și pentru cei care vor veni după noi. Căci o bună parte din ea, cea publicată, exoterică s-a pierdut. Soarta a făcut însă ca lucrările acroamatice (*ákroatikoi lógoi*) «cursurile» ținute în școală, în celebrul său Liceu (*Lykeion*) să fie păstrate, după câte se pare, aproape în întregime. Astfel că avem la îndemână: *Metafizica, Fizica, Organon*-ul (cu cele 6 mari cărți ale sale: *Categoriile, Despre interpretare, Analiticile prime, Analiticile secunde, Topica, Respingerile sofistice*), *Despre suflet, Despre naștere și distrugere, Istoria animalelor, Despre cer, Politica, Etica eudemică, Etica nicomahică, Poetica, Retorica* și încă multe altele, toate cărți de căpătâi în știința noastră. Fiindcă, Aristotel este un întemeietor aproape universal, stând la începutul mai tuturor științelor, la începuturile lor nu atât în sens istoric, ci sistematic: este teoretician al retoricii, al poeticii, al moralei, al economiei, al politicii, este un mare cercetător al naturii, este psiholog, este filosof, întemeiază logica într-un fel care avea să i se pară lui Kant definitiv.

«De la Aristotel încoace, citim în *Critica raţiunii pure* (prefaţă, ed. a II-a), ea (logica, n.n.) nu a avut nevoie să facă un pas înapoi» Şi încă «Trebuie să mai remarcăm că şi până astăzi ea nu a putut face un pas înainte...»

De bună seamă că nici logica, nici filosofia, nici biologia, nici astronomia şi mecanica, nici politica, nici retorica n-au rămas la forma lor aristotelică. Dar ele sunt astăzi ceea ce sunt cu deosebire datorită genialului grec născut în anul 384 în Stagira din Peninsula Chalcidică. Coborând din Nordul aspru la Atena, începe învăţământul în Academia platoniciană, unde stă 18 sau 20 de ani, până la moartea marelui filosof.

Cei aproape 20 de ani pe care i-a petrecut în Academie au constituit un timp de studiu temeinic şi de reflecţie profundă. Încât, în momentul despărţirii de Academie este pe deplin format."[206] Nu înseamnă că evoluţia ulterioară nu este evidentă, dar, Academia platonică este "momentul hotărâtor" în construcţia sistemului aristotelic. "«Cel mai genial dintre discipolii lui Platon» (Diogenes Laertios, V, 1), ar fi fost numit de acesta «inteligenţa» (*nous*) şcolii şi, către sfârşitul stagiului, promovat în «colegiul dascălilor» şi însărcinat cu ţinerea unui «curs» de retorică. Sub influenţă platonică, începe, de timpuriu se pare, să scrie el însuşi, adesea în formă de dialog. Pierdute, unele în întregime, altele aproape, lucrările de tinereţe (*Despre retorică, Eudemos* sau *Despre suflet, Protreptic, Despre filosofie, Despre dreptate* ş.a.), din această pricină sunt foarte puţin concludente pentru profilul de acum al filosofului. Cu siguranţă că era platonic, dar se poate vorbi de un platonism pur sau numai dominant?

În *Eudemos* (al cărui model platonic este *Phaidon*), Aristotel este platonic cam fără de rezerve în înţelegerea sufletului: acesta e preexistent, moartea, ca despărţire de

---

[206] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984, pag. 305.

trup, este «o reîntoarcere acasă», cum apare într-un fragment transmis de Cicero (*De divinatione*, I, 25, 52); «coborând» în lume, sufletul uită ceea ce a contemplat «sus», ca apoi să-şi aducă aminte.

După moartea lui Platon, părăsind Atena, Aristotel se retrage pentru trei ani la Assos, apoi pentru încă doi la Mytilene, în insula Lesbos. Între 343/2 şi 335/4 este, la curtea macedoneană, preceptorul lui Alexandru, iar în anul 335/4 revine la Atena, unde întemeiază propria şcoală, Lyceul. În acest răstimp (347 - 330), Aristotel lucrează intens; este perioada cea mai productivă."[207]

Deoarece am reprodus cele mai reprezentative "fragmente" ale gânditorilor presocratici, nu putem să omitem să înfăţişăm câteva "fragmente" aristotelice care să ne alcătuiască "firul" călăuzitor al metafizicii aristotelice, sau poate al Metafizicii. În fond, marile sisteme metafizice din modernitate încoace: Kant, Hegel, Heidegger se raportează la sistemul lui Aristotel.

"Aristotel... s-a născut la Stagira... S-a despărţit de Academie încă de pe când trăia Platon... În momentul în care Xenocrates devine şeful Academiei, Aristotel era absent, fiind ambasadorul Atenei la curtea lui Filip. La întoarcere, văzând şcoala sub o nouă conducere, alese un loc de plimbare publică, în *Lykeion*, unde se plimba... filosoful cu discipolii săi... De aici a venit numele de «peripatetic» [de la *peripatein* – a se plimba] ... A stat la curtea lui Filip, în Academie, unde a avut ca elev pe fiul lui Filip, pe Alexandru... A murit în vârstă de şaizeci şi trei de ani..."[208]

1. *Protreptic*, fr. 2 (ed. W.D. Ross). "Trebuie să filosofezi sau nu trebuie să filosofezi; dacă trebuie să filosofezi, trebuie să filosofezi, iar dacă nu, pentru a arăta că nu trebuie să filosofezi, tot trebuie să filosofezi."

---

[207] Gheorghe Vlăduţescu, Ion Bănşoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, pag. 111.
208 *Ibidem*, pag. 113.

Filosofia şi filosofarea sunt "obligatorii", nesubstituibile cu nimic altceva în orizontul activităţilor omeneşti. Raţionamentul de tinereţe folosit de Aristotel confirmă acest aspect.

2. *Metafizica*, I, 1, 980a - 982a. "Toţi oamenii, prin natură, au dorinţa de a şti... Prin natură, şi celelalte vieţuitoare au senzaţii; doar că la unele trec în memorie, la altele nu. De aceea primele sunt mai inteligente şi mai în stare să înveţe decât cele în neputinţă de a-şi aminti [...]

Scopul problemei pe care o tratăm aici e să arate că, după părerea generală, ştiinţa numită iubirea de înţelepciune are ca obiect primele cauze şi principii.

Aşa că oamenii, întrucât s-au îndeletnicit cu filosofia pentru a scăpa de neştiinţă, e limpede că au năzuit spre cunoaştere pentru a şti, iar nu în vederea unui scop utilitar.

Aceasta se dovedeşte şi prin următorul fapt: numai după ce oamenii au avut la îndemână toate aceste descoperiri ce slujeau la satisfacerea nevoilor... au început să umble după acest fel de speculaţie mai înaltă. (I, 1, 980a - 982a)

Ştiinţa filosofului are ca obiect Fiinţa ca fiinţă, considerată în chip universal, nu într-una din părţile sale... Cât despre fizica (filosofia secundă), am putea să-i atribuim studiul fiinţei nu întrucât fiinţează, ci mai degrabă numai în măsura în care fiinţa particulară participă la mişcare. (XI, 3, 1060b)

Există o ştiinţă care consideră Fiinţa ca fiinţă, cât şi proprietăţile ei esenţiale... (III, 1, 1003a)

E adevărat că şi fizica este o ştiinţă, dar ea nu este filosofia prima. (III, 3, 1005b)

Fiinţa se consideră în mai multe feluri, relativ la ceva ca unul la o singură natură, şi nu omonim, ci în sensul în care ceea ce e sănătos se raportează la sănătate fie păstrând-o, fie producând-o, fie ca semn al ei, fie întrucât poate s-o primească. (IV, 1, 1003a 33 – 1004a)

Fiinţă (*on*) se zice: prin accident sau prin sine. Prin accident, când, de exemplu, spunem că acela care este drept este muzician sau că muzicianul este om... (V, 7, 1017a – 1017b)

Ființa în sine se ia în atâtea sensuri, câte feluri de categorii sunt. Căci tot atâtea şi semnificațiile ființei. Însemnând aceste categorii cutare ce este (esențe), altele calitatea, cantitatea, relația, acțiunea şi pasiunea, locul şi timpul, urmează că Ființa semnifică în tot atâtea moduri. (V, 7, 1017a – 1017b)

... Substanța, ceea ce nu e predicatul vreunui subiect, ci ea este aceea pe lângă care celelalte joacă rolul de predicate. Dar nu trebuie să ne multumim doar cu aceste lămuriri, care nu sunt suficiente. Nu numai că ele nu sunt clare, dar pe baza lor s-ar putea confunda materia cu substanța. Într-adevăr, dacă materia nu e totuna cu substanța, nu vedem ce altceva ar putea fi substanța; căci, dacă înlăturăm toate celelalte atribute, evident că nu mai rămâne nimic altceva. Aceste celelalte atribute sunt modalități, acțiuni şi potențialități ale corpurilor, pe când lungimea, lărgimea şi adâncimea sunt nişte cantități, iar nu substanțe; căci nu cantitatea e o substanță, ci mai degrabă substanța e substratul prim, față de care celelalte joacă rolul de predicate. Dar dacă înlăturăm lungimea, lărgimea şi adâncimea, nu mai rămâne decât ceea ce era determinat de aceste calități, ceea ce face ca, din acest punct de vedere, materia să apară în chip necesar ca singura substanță.

Numesc materie ceea ce prin sine însuşi nu e nici determinat, nicio cantitate oarecare, nici nu are vreunul dintre predicatele prin care e determinată Ființa. Ea e una despre care se afirmă toate aceste predicate, dar care e dincolo de toate. Celelalte categorii, toate, afară de aceea a substanței, formează predicate ale substanței, iar substanța ea însăşi e un predicat al materiei. Aşa că ultimul substrat în sine nu e ceva determinat, nicio cantitate, nici altceva. (VII, 3, 1029b – 1029b)

... Ceea ce devine, devine prin ceva, iar prin aceasta nu se înțelege privațiunea, ci materia... Ceva devine, de pildă, o sferă sau un cerc, sau indiferent orice alt lucru. Iar cum factorul care produce ceva nu produce nici substratul, să

zicem arama, tot aşa el nu produce nici sfera, decât numai prin accident... Căci a produce un lucru înseamnă, plecând de la un subiect luat în sensul plin al cuvântului, să produci un lucru determinat. Prin aceasta înţeleg că a face aramă rotundă nu înseamnă a produce rotunzimea sau sfera, ci înseamnă altceva, adică a produce forma în altceva. Dacă producem forma, o producem din ceva deosebit... De pildă, a face o sferă de aramă înseamnă a face din cutare lucru, care e arama, cutare alt lucru, care e sfera...

Forma sau oricare ar fi numele ce trebuie să dăm figurii realizate în materia sensibilă nu e supusă devenirii, nici nu se naşte, ca şi în cazul esenţei, căci ea, adică forma, e ceea ce ia naştere în alt lucru, datorită naturii sau meşteşugului, sau altei putinţe... Dar ceea ce se face este, de pildă, o sferă de aramă, căci e făcut din aramă şi din sfera sferică. Forma a fost realizată în cutare material, iar produsul e o sferă de aramă. Dar, dacă va exista, în genere, un proces de devenire al esenţei sferei, atunci va trebui ca ceva să provină din altceva, căci în mod permanent obiectul provenit astfel va trebui să fie divizibil, şi ca o parte din el să fie cutare lucru, iar cealaltă parte cutare alt lucru, adică o parte să consiste din materiale, iar cealaltă din formă"... (1033a)

Filosofia este o disciplina teoretică fără o finalitate practică, aşa cum au celelalte preocupări omeneşti. Ea este contemplare dezinteresată, fără scop practic, a universului. Celebra distincţie trasată de Aristotel între filosofia primă şi filosofia secundă este un instrument fundamental în istoria filosofiei înfăptuită de Stagirit. Filosofia primă sau Metafizica se va ocupa cu primele cauze şi principii gândite prin intelectul intuitiv (*nous*), iar filosofia secundă sau Fizica se va ocupa cu "fiinţările" – pentru a folosi un termen heideggerian – aflate sub incidenţa mişcării şi a temporalităţii. Vom vedea că toate ontologiile presocraticilor vor fi articulate în interpretare aristotelică cu aceste două mari orizonturi: filosofia primă şi filosofia secundă. Metafizicii îi va reveni statutul de "regină" a Filosofiei,

postulatele nedemonstrabile silogistic, dar indispensabile construcției sistemului metafizic vor fi gândite în manieră aporetică în orizontul Metafizicii.

Substanța este conceptul fundamental aristotelic, analizat prin mai multe coor-donate sau ipostazieri cum ar fi forma, materia şi privația. Ulterior, vom vedea că intră în scenă şi cele patru cauze: formală, materială, eficientă şi finală. Toate aceste deschideri în inteligibilizarea Temeiului se datorează faptului că Principiul nu este niciodată un univoc, ci întotdeauna este echivoc. Toată această încărcătură semantică bogată şi complicată trebuie permanent clarificată, iar Aristotel este consecvent în această direcție.

Metafizica se ocupa cu studiul Ființei ca ființă, cu proprietățile esențiale ale acesteia. În raport cu acest orizont de inteligibilizare vor fi articulate şi celelalte ştiințe secundare în raport cu Metafizica. Postulatele nedemonstrabile silogistic şi instituite direct prin *nous* trebuie să fie astfel încât să putem explica întemeiatele. Cunoaşterea şi explicarea întemeiatelor se realizează atunci când suntem în măsură să putem explica cauzele care le întemeiază.

Vom vedea că sistemul metafizic aristotelic are la îndemână instrumente bine alcătuite conceptual: potențial-actual; universal-accidental; fizic-metafizic etc. Aceste concepte sunt grupate în perechi prin opoziție semantică.

3. *Fizica*. "Dacă principiile sunt două, trei sau mai multe. Nu este cu putință să existe unul singur, pentru că contrariul nu este unul; nici nesfârşite, pentru că altfel existența n-ar putea fi inteligibilă... Deoarece principiile sunt în număr finit, a nu considera decât două principii are o oarecare rațiune... Unii presupun mai multe principii, din care deduc natura lucrurilor... Cercetând argumentele, am putea spune că trei sunt elementele şi că mai mult de trei nu există... (I, 6, 189a – 190a)

.... Tot ce devine este compus; există, pe de o parte, lucrul care este generat, pe de altă parte, cel care devine prin generare, şi aceasta în dublu sens; căci este subiectul

sau opusul subiectului. Eu zic că neinstruit este opus, iar subiectul este omul; şi că opuse sunt lipsa de formă, lipsa de ordine, lipsa de figură, iar bronzul sau piatra, sau aurul sunt subiecte. Aşadar, este evident că, dacă există cauze şi principii ale existenţelor din natură..., atunci orice lucru devine dintr-un subiect şi dintr-o formă. Într-adevăr, omul instruit este compus din om şi din instruit... Căci noţiunile lucrului se pot descompune în noţiunile elementelor sale... Ceea ce devine din materie mai degrabă prin esenţă decât prin accident. Dimpotrivă, privaţiunea şi contrarietatea sunt accidente. Forma este însă una, cum este ordinea sau muzica...

De aceea se poate spune că două sunt principiile, dar şi că într-un fel sunt trei... Materia este deci un principiu... Dar este una aşa cum este gândirea, iar alta este corespunzătorul formei şi, în plus, contrarul acesteia este privaţiunea... Căci, după cum există un raport între statuie şi bronz sau între pat şi lemn, sau între alte lucruri dintre cele care au o formă şi materia lor, şi aceste lucruri au lipsa de formă mai înainte de a o primi şi de a intra în posesia formei, tot aşa există un raport între materie, substanţă, individ, existenţă. (I, 7, 190a – 191b)

...Noi zicem că altceva este materia şi altceva privaţiunea, că materia este nonexistenţă prin accident, iar cealaltă, privaţiunea, este nonexistenţă prin sine... Materia este distrusă şi devine într-un sens, dar în altul nu. Într-un sens, ea se distruge pe sine, pentru că partea distrusă în ea este privaţiunea; considerată însă ca potenţialitate, materia nu se distruge în sine, ci în mod necesar este indestructibilă şi negenerată în sine. Căci, dacă s-ar genera în sine, ar trebui mai întâi să subziste o materie din care să fie generată materia; or aceasta este natura materiei, ca să existe mai înainte de a fi generată. Căci eu spun că materia este primul substrat care stă la baza fiecărui lucru... (I, 9, 192a – 192b)

Aceste lucruri fiind determinate, trebuie să cercetăm cauzele, ce fel sunt şi câte la număr..., fiindcă studiul nostru

este făcut în vederea cunoaşterii, iar noi spunem că ajungem să cunoaştem un lucru numai atunci când putem spune despre ceea ce există de ce există, atunci când cunoaştem cauza primă...

Într-un fel, cauza se numeşte lucrul din care se face ceva..., aşa cum este bronzul pentru statuie şi argintul pentru cupă, ca şi genurile acestora. Iar în alt fel, cauza este forma sau modelul... În alt sens, cauza este lucrul din care porneşte primul început al mişcării şi al repausului... Şi, în sfârşit, mai este şi scopul cauză, adică lucrul pentru care se face ceva, cum este sănătatea cauză pentru plimbare...

Cam în aceste sensuri deci sunt luate cauzele; dar se întâmplă uneori că, datorită pluralităţii de sensuri ale cauzelor, multe sunt cauzele aceluiaşi lucru.

Toate cauzele pe care le-am menţionat intră, foarte vădit, în patru clase... Acestea şi atâtea sunt cauzele în ceea ce priveşte specia; modalităţile cauzelor sunt multe la număr, dar rezumându-le sunt puţine şi ele. Cauzele sunt luate în multe sensuri; astfel, în ceea ce priveşte cauzele de aceeaşi specie, unele sunt anterioare, iar altele posterioare..., cum sunt clasele pentru indivizi... Unele sunt înţelese ca fiind când potenţial, când în act, cum este, de pildă, pentru construcţia unei case constructorul sau constructorul construind"... (II, 3, 194b – 196a).

O problema fundamentală cu care s-au confruntat şi presocraticii este aceea privitoare la numărul principiilor sau a cauzelor prin care am putea explica întemeiatele. Un singur principiu, sau o singură cauză vor fi greu de utilizat în inteligibilizarea relaţiei Temei-întemeiate. Aceasta se datorează fie şi numai dubletului contradictoriu originar. Dacă admitem "o pluralitate" de cauze sau de principii riscăm să cădem în regresiunea la infinit, ruinătoare pentru orice forma de cunoaştere sigură, consideră Aristotel. Aşadar, Unu păstrat în identitate absolută nu prea ne ajută în problema întemeierii; Temeiul înţeles numai într-o unică ipostaziere ne subminează cunoaşterea.

În aceste condiţii, Stagiritul este perfect îndreptăţit să considere că principiile ar fi trei la număr, dacă ne gândim la: formă, materie, privaţiune; sau, în alt orizont funcţional de explicare a relaţiei Temei-întemeiate, ar fi patru cauze menţionate anterior şi pe care le vom relua în explicitare.

4. *Metafizica*. Obiectul cercetării noastre este substanţa, pentru că noi pornim în căutarea principiilor şi cauzelor substanţelor. Într-adevăr, dacă Universul este un tot, atunci substanţa este prima parte, iar după ea vin calitatea şi cantitatea. (XII, 1, 1969a – 1969b)

Categorii. Substanţa, în cel mai însemnat, cel mai originar şi cel mai propriu înţeles al cuvântului, este ceea ce nici nu este enunţat despre un subiect, nici nu este într-un subiect... dar numim specii secunde speciile în care substanţele prime se cuprind, şi tot aşa şi genurile care cuprind speciile. De exemplu, omul ca individ este cuprins în specia om, iar genul căruia îi aparţine specia om şi genul animal sunt denumite substanţe secunde...

Orice substanţă apare ca însemnând ceva strict determinat. În cazul substanţei prime, aceasta este necontestat adevărat; căci lucrul este indivizibil şi numeric o unitate. În cazul substanţelor secunde... dăm impresia că indicăm de asemenea ceva strict determinat, dar impresia nu este adevărată, pentru că o substanţă secundă nu este ceva unic, ci o calificare. În adevăr, ea nu este una, ca substanţa primă: cuvintele om şi animal sunt enunţate despre mai multe subiecte.

O altă caracteristică a substanţei este că ea nu are contrar. Care ar putea fi contrarul unei substanţe prime, cum este un anumit om sau un anumit animal? Nu există niciunul...

Substanţa, de asemenea, nu pare să admită o variaţie de grad. Nu înţeleg prin aceasta că o substanţă nu poate fi mai mult ori mai puţin substanţă decât alta, ci că nicio substanţă nu admite variaţii de grad în esenţa ei. Bunăoară, o substanţă particulară, om, nu poate să fie mai mult ori mai puţin om, nici faţă de sine, nici faţă de alt om...

Cel mai caracteristic semn distinctiv al substanței pare să fie că, deşi este numeric una şi aceeaşi, totuşi primeşte calitați contrarii... Astfel, un anumit om este o dată alb, altă dată negru, o dată cald, altă dată rece, o dată bun, altă dată rău, deşi este unul şi acelaşi"... (5, 2a – 4b)

Vom vedea că substanța aristotelică este conceptul foarte important în acest sistem metafizic. Deşi face parte din cele zece categorii, substanța are, totuşi, un statut "privilegiat" – pentru a folosi iarăşi un termen heideggerian – în sensul că are, totuşi, o anumită anterioritate față de celelalte categorii. Cu ajutorul substanței, Aristotel încearcă să depăşească la nivel conceptual marea dificultate a ontologiilor presocratice şi chiar a platonismului, şi anume "separația" între Temei şi întemeiate. Substanța aristotelică ar fi o ipostaziere a sintezei între Temei şi întemeiate, o ipostaziere ce poate să fie inteligibilizată cât mai "profitabil" pentru orizontul filosofic.

Fizica. "Pentru că orice schimbare se face din ceva în ceva, ceea ce se schimbă s-ar putea schimba în patru sensuri: sau dintr-un ne-subiect într-un subiect, sau dintr-un ne-subiect într-un ne-subiect; iar eu numesc subiect ceea ce se arată printr-o afirmație pozitivă. Din cele spuse se vede că, în mod necesar, există trei schimbări; una dintr-un subiect într-un subiect, a doua dintr-un subiect într-un ne-subiect, a treia dintr-un ne-subiect într-un subiect. Schimbarea dintr-un ne-subiect într-un ne-subiect nu este cu adevărat schimbare, pentru că nu există contrarietate, nici contradicție.

Schimbarea dintr-un ne-subiect într-un subiect este o generare... Iar schimbarea dintr-un subiect într-un ne-subiect este distrugere...

Dar pentru că orice mişcare este o schimbare oarecare, iar schimbările amintite sunt trei la număr şi schimbările după generare şi distrugere nu sunt mişcări, ci sunt schimbări după contradicție, în mod necesar numai schimbarea de la subiect la subiect este mişcare. Subiectele sunt sau

contrarii, sau intermediare... Dacă deci toate categoriile s-au deosebit după substanţă, calitate, loc, timp, cantitate, acţiune sau pasiune, în mod necesar există trei mişcări: a calităţii, a cantităţii şi a locului. (V, 1, 225a)

După substanţă nu există mişcare, pentru că nu există niciun lucru din cele arătate contrare substanţei. Nu există nici a relaţiei, căci se admite că, dacă mişcă una dintre relaţii, cealaltă nu se mişcă... Nu există nici mişcare a agentului sau a pacientului şi nici a lucrului făcut sau a motorului (prim), pentru că nu există nici mişcarea mişcării, nici generarea generării, nici schimbarea schimbării.

Dar pentru că nu există mişcare nici a substanţei, nici a relaţiei, nici a acţiunii, nici a pasiunii, rămâne că există mişcare numai după cantitate, după calitate şi după loc, pentru că fiecare dintre aceste categorii are un contrariu. Rămâne deci stabilit că schimbarea după calitate este alterare... Iar mişcarea după cantitate... este creştere sau descreştere. Mişcarea după loc n-are nume... Să-i dăm numele comun de transport...

Din cele spuse rezultă că nu există decât aceste trei mişcări. Dar nemişcatul este absolut cu neputinţă să se mişte... (V, 2, 225b – 226a)

... În mod necesar, există trei lucruri: lucrul mişcat, motorul şi lucrul prin care acesta pune în mişcare. Lucrul mişcat se mişcă prin necesitate, dar nu este necesar să pună în mişcare; însă lucrul prin care pune în mişcare, în mod necesar pune în mişcare şi este mişcat..., dar motorul este nemişcat... (VIII, 5, 256b – 257a)

Pentru că este necesar ca în continuu să existe mişcare, în mod necesar există un lucru veşnic, care pune în mişcare cel dintâi fie unul, fie mai multe lucruri, iar primul motor este nemişcat"... (VIII, 6, 258a – 259a)

Problema explicării mişcării este destul de dificilă. Aşa cum vom vedea ulterior, majoritatea gânditorilor presocratici au întâmpinat serioase probleme în a explica mişcarea întemeiatelor Marea problemă este explicarea mişcării pornind

de la Temei la întemeiate. Tentativele presocraticilor de a rezolva această problemă s-au împotmolit fie în a considera mişcarea drept iluzorie (eleaţii), fie în a accepta mişcarea la nivelul Temeiului într-o manieră care risca să anuleze Intrans-formabilitatea Principiului ca principiu. Mişcarea trebuie să fie gândită, spune Aristotel, printr-o instituire "primă", pentru a nu ajunge iarăşi să cădem în regresiunea la infinit. Aşa va intra în scenă un alt concept fundamental aristotelic şi anume Primul Motor. El însuşi nemişcat, dar totodată cauză primă a mişcării întemeiatelor, generează această mişcare în el însuşi, fără a se transforma în altceva. Aşa cum vom vedea, cea mai "profitabilă" formă de mişcare va fi cea circulară în dauna celei lineare. În acest fel vom rezolva şi problema inteligibilizării pentru că nu vom ajunge în regresiunea la infinit (aşa cum, probabil, se va fi întâmplat dacă acceptam forma lineară), şi, de asemenea, vom putea accepta şi "nesfârşirea" acestui proces de generare a mişcării de la Primul Motor la întemeiate.

6. *Metafizica*. Adevărul nu-l putem cunoaşte dacă nu putem cunoaşte cauza... Cel mai adevărat lucru e acela care e pricina adevărului şi a celorlalte lucruri provenite de la el. De aceea principiile celor veşnic existente conţin cea mai mare parte de adevăr. Căci ele n-au însuşirea de a fi doar în chip temporar adevărate, iar temeiul adevărului nu stă în ele afară de, ci doar ele sunt temeiul adevărului celorlalte lucruri. Aşa că fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la fiinţă. (II, 1, 993b – 994a)

... Adevărul este afirmaţia despre ceea ce în realitate e unit, şi negaţia, despre ceea ce în realitate este despărţit, iar falsul constă în opoziţia faţă de această afirmaţie şi negaţie." (VI, 4, 1027b - 1028a)

Celebra teorie despre adevăr în varianta aristotelică va însemna "reabilitarea" simţurilor suspendate de Parmenide. Cunoaşterea certă înseamnă putinţa de a explica cauzele care sunt responsabile pentru întemeierea multiplicităţii întemeiatelor.

7. *Analiticile secunde.* Este evident că nici nu avem înainte de a ne naşte cunoaşterea principiilor, nici nu am dobândit-o dintr-o totală ignoranţă şi fără o anumită facultate. Aşadar, este necesar să dispunem de o facultate de a cunoaşte, care însă nu e superioară principiilor cunoscute...

În timp ce facultatea de a percepe este sădită în toate animalele, la unele din ele se produce o imagine sensibilă care persistă, la altele nu. Acolo unde nu are loc o imagine persistentă, animalele nu au o altă cunoaştere decât percepţia. La animalele care sunt capabile să păstreze în suflet o urmă a percepţiei mai observăm încă o deosebire, dacă imaginea persistentă s-a repetat; uneori, din imaginile persistente se produce o noţiune, alteori nu.

Din percepţie, aşadar, ia naştere amintirea, cum numim imaginea persistentă; din amintirea care s-a repetat adesea se naşte experienţa, căci amintirile în număr mare duc la o experienţă unitară. În sfârşit, din experienţă sau din orice general care persistă în suflet – generalul este unul alături de multiplu, care este totuşi unul în toate cazurile particulare – rezultă principiul artei şi al ştiinţei, al artei când e vorba de devenire, al ştiinţei când e vorba de existenţă.

Astfel, facultăţile în discuţie nici nu sunt gata înnăscute în suflet, nici nu sunt dobândite din alte facultăţi mai puternice, ci îşi au originea în senzaţie (percepţie). Procesul de cunoaştere se aseamănă cu o luptă în care toţi fug, dar dacă unul se opreşte, se opreşte apoi altul şi tot aşa un altul, până ce s-a restabilit ordinea de la început. În adevăr, sufletul este în aşa fel constituit, încât poate trece printr-un asemenea proces...

Deoarece printre facultăţile intelectului, cu ajutorul cărora cunoaştem adevărul, unele sunt adevărate, iar altele sunt supuse erorii, de pildă opinia şi raţionamentul, în timp ce ştiinţa şi intelectul intuitiv sunt întotdeauna adevărate, deoarece nicio altă facultate în afară de intelectul intuitiv, nu este mai exactă decât ştiinţa, urmează că nu există o ştiinţă a principiilor. De asemenea, trebuie să avem în vedere că

principiile sunt mai sigure decât concluziile demonstrației și că orice știință se fundează pe principii. Deoarece totuși numai intelectul intuitiv este mai adevărat decât știința, principiile sunt obiectul intelectului intuitiv. Aceasta este adevărat și din motivul că demonstrația nu este principiul demonstrației, deci nici știința nu este principiul științei. Dacă în afară de știință nu posedăm nicio altă facultate de a cunoaște adevărul, intelectul intuitiv trebuie să fie principiul științei. Astfel, intelectul intuitiv este principiul principiului științei, întocmai cum totalitatea științei este într-un raport asemănător cu totalitatea lucrurilor. (II, 19, 99b – 100a)

Cunoaștem, oare, înainte de a face o inducție ori de a face un silogism? Trebuie să spunem că, poate, într-un sens știm, în altul însă nu. Dacă în sensul absolut al termenului a cunoaște nu cunoaștem existența acestui triunghi, cum am putea oare să știm în sens absolut că unghiurile lui sunt egale cu două unghiuri drepte? Nici într-un chip. este evident că cunoașterea nu are decât un singur înțeles; anume să știm în general, dar nu în chip absolut"... (I, 1, 71a – 71b)

Așa cum vom vedea, există o facultate de cunoaștere absolut indispensabilă în cunoașterea adevărului, și anume *nous*-ul sau intelectul intuitiv. Cu ajutorul intelectului intuitiv vom putea institui direct primele postulate nedemonstrabile, primele cauze și principii. Cu ajutorul acestor "instrumente" vom putea construi întregul sistem metafizic.

Ibidem, 1, 2, 71b – 72a. Suntem de părere că avem o cunoaștere absolută despre un lucru..., când credem că am cunoscut cauza de care depinde lucrul, anume ca fiind cauza lui, și nu a altuia, și apoi când am înțeles că este imposibil ca el să fie altfel decât este. Este evident acum că cunoașterea științifică este de acest fel...

Noi cunoaștem și prin demonstrație. Prin demonstrație înțeleg un silogism științific, adică un silogism a cărui posesiune este însăși știința. Admițând acum că definiția noastră a cunoașterii științifice este corectă, cunoașterea

demonstrativă trebuie să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine şi mai înainte decât concluzia ale cărei cauze sunt. Fără îndeplinirea acestor condiţii, principiile a ceea ce se demonstrează nu vor fi potrivit concluziei. Premisele trebuie să fie prime şi nedemonstrabile, altfel ale vor avea nevoie de demonstraţie ca să fie cunoscute. Premisele trebuie să fie cauzele concluziei, mai bine cunoscute decât ea şi anterioare ei; cauzele ei, întrucât noi avem cunoaştere ştiinţifică a unui lucru numai atunci când cunoaştem cauza lui; anterioare, pentru că sunt cauze; cunoscute mai înainte, nu numai ca simplă înţelegere a sensului lor, ci şi ca luare de cunoştinţă de existenţa lor. Acum, anterior şi mai bine, cunoscut sunt termeni cu două înţelesuri, pentru că există o diferenţă între anterior şi mai bine cunoscut în ordinea naturii şi ceea ce este anterior şi mai bine cunoscut faţă de noi. Înţeleg prin anterioare şi mai bine cunoscute în ordinea naturii acelea care sunt mai îndepărtate de simţire. Tocmai cele mai universale cauze sunt şi cele mai îndepărtate de simţuri, pe când cauzele particulare sunt cele mai apropiate de simţuri... Când zic că premisele unei cunoştinţe trebuie să fie prime, înţeleg că ele trebuie să fie principii potrivite, întrucât premisa primă şi principiu sunt tot una"... (I, 2, 71b – 72a)

Nu vom putea demonstra în maniera silogistică absolut orice. Punctul prim de pornire trebuie să fie nedemonstrabil, altfel vom ajunge în regresiunea la infinit. Vom intui prin *nous* şi ulterior pornind de la primele cauze şi principii care sunt şi cele mai îndepărtate de simţuri vom putea deduce cauzele particulare ale unui anume întemeiat perceptibil senzorial. Vom verifica judecăţile despre acest întemeiat, cum anume, decât cu ajutorul celor cinci simţuri.

Despre suflet. Dacă preţuim ştiinţa..., atunci pe drept cuvânt se cade să situăm cercetarea despre suflet printre cele mai de seamă. Cunoaşterea lui pare să contribuie în mare măsură la aprofundarea adevărului în întregul său, dar mai ales la cunoaşterea naturii, căci sufletul este, oarecum, principiul vieţuitoarelor... (I, 1, 402a – 402b)

(Sufletul) este o substanță, anume cea potrivită cu rațiunea de a fi a lucrului. Aceasta înseamnă că este esență pentru un corp anumit, întocmai cum, de pildă, dacă o unealtă ar fi un corp natural, ar fi să zicem, o secure. Esența ei ca secure ar fi tocmai substanța ei, iar sufletul ar fi aceasta... Ceea ce am spus trebuie observat și la părțile corpului. Dacă ochiul ar fi o vietate, văzul însuși ar fi sufletul lui... (II, 1, 412b – 413a)

7. *Etica nicomahică*. Vedem că în fiecare activitate și artă binele este totdeauna altul; altul în medicină, altul în strategie. Ce este deci binele propriu, al fiecăruia? Se crede că este ceea ce reprezintă scopul, pentru care în fiecare activitate se fac toate celelalte. Acesta ar fi în medicină sănătatea, în strategie, biruința, în arhitectură, casa, în alte arte, iarăși altele, și la toată acțiunea și voirea, scopul. Pentru aceasta se fac totdeauna toate celelalte. Dacă deci pentru tot ce cade sub acțiunea omenească există o țintă comună, atunci aceasta este binele ce poate fi atins prin acțiune, iar dacă sunt mai multe, acestea..."[209]

Acestea ar fi "câteva" repere importante demersului nostru din formidabilul sistem filosofic aristotelic. De fapt, cel care este supranumit *Filosoful* în istoria filosofiei, deschide orizontul sistemic al istoriei filosofiei, care nu este orizontul strict evenimențial, în care ordinea cronologică a ireversibilității temporale să fie respectată cu strictețe. Stagiritul își "alcătuiește" sistemul ca o cetate fortificată, cu mai multe rânduri de ziduri de apărare împotriva criticilor. "Firul călăuzitor" al sistemului Aristotelic este "multipla semnificație" a Ființei sau a Principiului. Ipostazierile diferite înseamnă orizonturi diferite de inteligibilizare care pot fi gândite și în identitatea universalității acesteia.

Care sunt principalele "repere" aristotelice? Forma, materia și privația de formă ar fi în primă instanță. Apoi

---

[209] Gheorghe Vlăduțescu, Ion Bănșoiu, *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, București, 2002, pag. 111- 127.

potenţial – actual din altă perspectivă. Urmează alt cuplu celebru: universal – accidental. Toate acestea trebuie să le gândim dinamic prin raportare la "primul motor", "substanţă", "individual". Apoi intră în scenă cele patru cauze sau "raţiuni de a fi": a) cauza materială; b) cauza formală; c) cauza eficientă; d) cauza finală. Toate acestea gândite prin celebrul "sistem categorial" (cele 10 categorii). Intuiţia originară aristotelică, faptul că semnificaţia Fiinţei sau a Principiului sau a Temeiului este multiplă îi permite filosofului să alcătuiască sistemul metafizic şi să articuleze ontologiile presocratice într-un tot armonios.

Acest aspect ne foloseşte şi nouă, deoarece putem să considerăm că *apeiron*-ul anaximandrian înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită" are o semnificaţie multiplă şi faptul de a gândi *apeiron*-ul declanşează alcătuirea sistemului, adică suntem în orizontul stagiritului de mai bine de 2 500 de ani. Şi în aceste condiţii niciuna din ontologiile presocratice, sau niciunul din modelele ontologice ale gânditorilor presocratici nu este singur "suficient" pentru a da seamă numai de Principiu, pe de o parte – înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită" – iar de cealaltă parte, dificultăţile ontologiilor presocraticilor devin inteligibile în relaţia Temei-întemeiate. Iată de ce, Aristotel este perfect îndreptăţit să construiască sistemul filosofic pornind de la multipla semnificaţie a Fiinţei. Intransformabilitatea Principiului şi generarea întemeiatelor nu se exclud ca fiind contradictorii din perspectiva sistemului aristotelic.[210] Cu ce-am putea începe? Ar trebui să clarificăm o distincţie instrumentală şi anume aceea între "filosofia primă" înţeleasă ca metafizică şi "filosofia secundă" înţeleasă ca fizică.

"Filosofia primă, bunăoară, este «ştiinţa care studiază Fiinţa ca fiinţă [...] şi proprietăţile ei esenţiale»; este ştiinţă

---

[210] Gheorghe Vlăduţescu, *Modernitatea ontologiei aristotelice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983, pag. 20.

a substanței («obiectul cercetării noastre este substanța»); dar cum există «atâtea părți ale filosofiei câte substanțe sunt», «este necesar să fie printre aceste părți» și o filosofie *secundă*; «cauzele principiilor și elementele substanțelor sunt obiectul cercetării noastre», dar «o altă chestiune ar fi aceea de a ști dacă trebuie să socotim știința pe care o căutăm ca fiind despre principiile pe care unii le numesc elemente. Dar se pare că știința pe care o căutăm se referă mai degrabă la ceea ce este universal, căci orice difiniție și orice știință are ca obiect universalul, nu indivizii. Astfel, ea nu ar fi altceva decât știința genurilor supreme, adică a Unului și a Ființei, căci acestea sunt mai ales genurile pe care le putem socoti că cuprind toate lucrurile și că seamănă mai mult a principii, deoarece ele sunt primele prin natura lor». «Scopul problemei pe care o tratăm aici e să arate că, după părerea obștească, știința supremă se îndeletnicește cu primele cauze și principii»; dar mai departe citim că «știința pe care o cercetăm... nu se ocupă cu cauza finală: scopul este natura Binelui și Binele nu se întâlnește decât în câmpul activității practice și în acela al lucrurilor în mișcare». În cartea Λ (12) însă, se socotește că întrucât nu există numai «în vederea lucrului pentru care ea joacă rolul de scop», ci «mai înseamnă și scopul în sine», cauza finală și Binele, cu atât mai mult cu cât este identificat cu «principiul», intră în obiectul filosofiei prime (mai cu seamă când aceasta este determinată ca teologie).

La rândul său, fizica (filosofia secunda) este «știința unui anumit gen de lucruri, adică a acelui fel de substanțe care au în sine principiul mișcării și repausului»; se ocupă totodată cu ființa, dar «nu întrucât ființează, ci mai degrabă numai în măsura în care participă la mișcare». Ea se îndeletnicește «cu studiul... principiilor lucrurilor», însă nu întrucât sunt lucruri, «ci întrucât sunt mișcate»; «sarcina fizicii este să cunoască cele două naturi» (forma și materia), iar fiindcă «natura este scop și cauză, este de

asemenea sarcina aceleiaşi ştiinţe să cerceteze cauza finală şi scopul»."[211]

Aşadar, în ordinea fizicii ne ocupăm cu forma şi materia întemeiatelor. Ajunşi în acest punct al demersului nostru trebuie să precizăm următoarele aspecte. Din "fragmentele" înfăţişate anterior rezultă faptul că Aristotel "reabilitează" statutul celor cinci simţuri, suspendate în orizontul inteligibilităţii ontologiei parmenidiene. Aceste simţuri reprezintă datul cel mai la îndemână de care dispunem în orizontul filosofiei. Ele nu trebuie eliminate, ci, dimpotrivă filosofarea trebuie să le recupereze. Eliminarea simţurilor din câmpul de cercetare filosofică are drept ultimă consecinţă irezolvabilă, separaţia completă între inteligibilitate şi senzorialitate şi apoi "prăpastia" între Temei şi întemeiate. Şi atunci, ce mai reprezintă Temeiul fără întemeiate, sau fără întemeierea întemeiatelor? Această dificultate este regăsibilă în cazul ontologiilor presocraticilor şi în cazul majorităţii dialogurilor platonice, exceptând *Sofistul* unde se încearcă depăşirea acestei dificultăţi. Însă, Aristotel este mult mai consecvent în rezolvarea acestei probleme.

Datul concret senzorial devine perfect funcţionabil, atunci când vorbim despre faimoasa teorie "a adevărului corespondenţă". Aristotel realizează distincţia între realitatea propriu-zisă perceptibilă senzorial şi judecăţile despre această realitate. Adevărul sau falsitatea sunt proprietăţi în exclusivitate ale judecăţilor despre această realitate şi nu reprezintă proprietăţi ale realităţii propriu-zise. Însă se pune problema verificării adevărului judecăţilor. Criteriul ales de Aristotel este corespondenţa între datele senzoriale şi înţelesul judecăţilor. Dacă acest înţeles corespunde datelor senzoriale, atunci avem de a face cu adevăr, dacă nu corespunde suntem în orizontul falsităţii. În aceste condiţii, simţurile inoperante în orizontul ontologicului devin indispensabile în orizontul cunoaşterii epistemice.

---

[211] *Ibidem*, pag. 43.

Şi revenim la problema noastră. De ce forma şi materie? Poate pentru că aceste două calităţi ale substanţei sunt perceptibile senzorial? O noţiune fundamentală în aristotelism este substanţa.[212] Prin substanţă trebuie să avem în vedere compusul realizat între formă şi materie, anterioritatea formei este evidenţiată, prin faptul că forma face dintr-o materie ceea ce este. Nu există materie fără formă, nu există formă fără materie. Materia şi forma nu subzistă niciodată separat – cu excepţia substanţelor imateriale –, dar coexistă într-un subiect concret. Substanţa este un subiect real, determinat şi individual. Probabil că Aristotel a avut acest orizont la îndemână datorită biologiei, de care este mult mai preocupat în comparaţie cu matematicile atât de iubite de Platon. "Biologia i-a inspirat în special ideea substanţei. Într-adevăr, nici un sector al lumii nu prezintă realizarea substanţei într-un fel atât de izbitor ca biologia. Animalul apare în mod evident ca individualitate caracterizată, în care o formă determinată informează o materie şi face din ea un *sýnolon*, un tot complet, independent, existent prin sine.

Universalul şi forma animalului nu există decât în şi prin această fiinţă determinată, care este cutare sau cutare animal singular. *Animalul*, ca atare, nu există nicăieri decât în infinitatea animalelor individuale. Ca universal, animalul nu există decât în intelectul omenesc, care-l abstrage din infinitatea sensibilă."[213]

Erau suficiente numai materia şi forma în acest prim orizont? Dacă materia s-ar fi opus formei şi reciproc astfel încât legea noncontradicţiei să fie respectată, probabil că cele două noţiuni ar fi fost suficiente. Însă, Stagiritul consideră că lucrurile nu stau astfel. Aşa încât intră în scenă "privaţia". Aceste trei ipostazieri: forma, materia şi privaţia, încheagă orizontul fizic al filosofiei secunde. Deoarece am adus în

---

[212] Athanasie Joja - „Teoria universalului la Aristotel", în *Probleme de logică*, vol IV, Editura Academiei, Bucureşti, 1972, pag. 7.
[213] *Ibidem*, pag. 9.

câmpul nostru de cercetare "substanţa" aristotelică trebuie să precizăm câteva aspecte importante. În primul rând, dacă ne referim la sistemul aristotelic în întregul său, trebuie să fim precauţi la afirmaţiile "tranşante" unilateral. Orice "concluzie", sau "consideraţie" nu trebuie să fie imuabilă, dacă se doreşte a fi absolută, ci este mai bine să fie gândită dialectic. Aceasta, deoarece Aristotel experimentează şi aşa cum considera şi Ross, *Metafizica* este o lucrare aporetică şi nu una logic demonstrativă. "«Metafizica - observă Ross - ca un tot exprimă nu un sistem dogmatic, ci o aventură a unui spirit în cercetarea adevărului. Metoda adoptată este, în cea mai mare parte, nu aceea a argumentului silogistic formal de la premise cunoscute la o concluzie pe care el o stabileşte. Adevărurile care sunt cele mai importante pentru metafizică să le stabilească sunt adevăruri fundamentale care nu pot fi deduse din ceva mai fundamental. Orice dovadă directă a lor va fi inevitabil *o petiţiune de principiu*. Procedura cea mai potrivită, în acest caz este să încercăm nu o dovadă, ci s-o încre-dinţăm prin arătarea consecinţelor paradoxale ale negaţiei lor. Procedura aceasta este conştiincios adoptată de Aristotel cu privire la legile gândirii şi este efectiv folosită în multe din argumentările lui. În genere, noi putem spune că această metodă în *Metafizica* nu este o înaintare de la premise la concluzie, ci o întoarcere înapoi de la vederile şi distincţiile bunului-simţ la unele adevăruri mai precise decât acelea care sunt de o expresie inexactă, şi confirmarea unor astfel de adevăruri prin eliminarea consecinţelor negării lor».

Pentru a-şi edifica *Metafizica*, Aristotel nu utilizează metoda silogistică, al cărei inventator este, ci metoda diaporematică, moştenită de la Zenon din Elea şi a cărei teorie o face în *Topica*. Această metodă constă în aşezarea şi examinarea argumentelor contradictorii asupra unui acelaşi punct: *amphótera diaporésai* [...], pentru a găsi mai uşor adevărul sau eroarea."[214] Astfel putem înfăţişa

[214] *Ibidem*, pag. 20.

următoarea situație. Deși se numără printre categorii, totuși substanța are un statut "privilegiat", pentru a folosi un termen heideggerian. "În număr de zece, în tratatul despre *Categorii*, ordinea este următoarea: substanța [...], cantitatea [...], calitatea [...], relativii-relația [...], locul [...], timpul [...], poziția [...], posesia [...], acțiunea [...] și pasiunea [...]"[215] Ordinea categoriilor se modifică puțin în *Metafizica* în sensul că înaintea cantității este trecută calitatea (Z, 1, 1028b, M, 1, 1069a). Nu are foarte mare importanță acest aspect, mult mai important este faptul că substanța este totuși în primă instanță față de "celelalte".

"Categoriile altele decât substanța sunt «simple deviații și auxiliare ale ființei.» Substanța este anterioară lor în trei moduri: 1) «deoarece ea poate exista separat în timp ce ele nu pot.» Asta nu înseamnă că pot exista fără ele în timp ce ele nu pot exista în afara ei. O substanță lipsită de calități e la fel de imposibilă ca o calitate ce nu presupune nicio substanță. Substanța este întregul lucru, incluzând calitățile, relațiile etc. care formează esența sa, iar aceasta poate exista separat. Ea implică deci calitățile, dar acestea nu sunt ceva exterior ei de care ea are nevoie ca de un adaos. O calitate este, pe de altă parte, o abstracție, ce poate exista doar într-o substanță. În mod evident,dacă acesta este sensul pe care-l dă el, Aristotel gândește substanța ca fiind *lucrul individual*. Substanțele secunde (adică genurile și speciile), fiind universale, nu pot, conform doctrinei lui proprii, să existe separat, ci trebuie să li se adauge calitățile speciale ale membrilor lor individuali.

2) Substanța e anterioară prin definiție. Când definim un membru al oricărei alte categorii trebuie să includem și definiția substanței ce stă ca substrat. Aristotel arată că definind o substanță nu trebuie să includem definiția a nimic altceva din nicio altă categorie; dar aceasta nu e

---

[215] Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Editura Paideia, București, 2001, pag. 124.

adevărat din moment ce orice *differentia* ce aparţine unei substanţe este o calitate.

3) Substanţa e anterioară cunoaşterii. Cunoaştem un lucru mai bine când ştim ce este el, decât atunci când ştim ce calitate, cantitate sau loc are. Într-adevăr, dacă dorim să cunoaştem un lucru ce aparţine unei alte categorii decât substanţa, nu trebuie să ne întrebăm ce calităţi are etc., ci ce este el, care este cvasiesenţa sa, aceea care îl face să fie ceea ce este. În *acest* argument substanţa e în mod evident gândită nu ca fiind lucrul concret, ci ca fiind *natura esenţială*. Iar acest sens dublu domină întregul demers al lui Aristotel despre substanţă."[216]

Din cele de mai sus rezultă faptul că, Aristotel construieşte experimentând având drept reper multipla semnificaţie a conceptelor. Numai în acest orizont de inteligibilizare scăpăm de eventualele capcane, dificultăţi sau înfundături în gândirea relaţiei Temei-întemeiate, consideră Aristotel. Substanţa este gândită de Aristotel atât ca materie cât şi ca formă. De fapt această distincţie formal-material este folosită pe tot parcursul *Metafizicii*. "Astfel chiar din prima carte a acesteia, care, ca redactare este cea mai veche, Stagiritul face mereu distincţia între *principii* şi *cauze* în sine şi principii – cauze determinate. Filosofia, previne el, «are ca obiect primele cauze şi principiile lucrurilor», şi din acest punct de vedere toţi iubitorii de înţelepciune s-au acordat între ei.[...]

Toţi *filosofii*, întrucât caută «primele cauze şi principii», – toţi în acord că numai acestea dăinuiesc mereu, în timp ce lucrurile se nasc şi pier –, se despart când numesc începutul lumii apă, aer, foc, pământ, număr, atom sau Idee."[217]

Acesta va fi orizontul interpretării filosofiilor presocratice, ce va fi detaliat în capitolul următor. Revenind la

---

[216] Sir David Ross, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, trad. Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus, pag. 159.

[217] Gheorghe Vlăduţescu, *Modernitatea ontologiei aristotelice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983, pag. 56.

principalele elemente ale sistemului metafizic aristotelic trebuie să ne continuăm aventura, pomenind despre principiu, apoi despre universal şi accidental şi apoi despre cele patru cauze sau raţiuni de a fi.

"*Principiu* (ἀρχή), explică Stagiritul, «se zice mai întâi punctului de pornire al mişcării lucrului», şi, în urmare firească, «celui mai bun punct de plecare», cum, de pildă, la învăţătură nu se porneşte sau nu trebuie să se pornească întotdeauna «de la început», ci de la ceea ce este mai important în ordine esenţială. Principiu i se mai zice şi «elementului prim şi imanent al generării», «cauzei prime dar neimanente», «fiinţei care mişcă ceea ce mişcă şi schimbă ceea ce schimbă potrivit cu o intenţie» şi, în fine, punctului de plecare «al cunoaşterii unui lucru».

În total şase accepţii, dintre care una, cea de-a cincea, este restrictivă, având valabilitate numai în ordine umană: «rol de principiu, în acest sens, îl joacă autorităţile în cetăţi, în oligarhii, în monarhii, în tiranii, de asemenea artele şi dintre ele, cu precădere, cele arhitectonice» (conducătoare) [*Metafizica*, V, 1, 1012b – 1013a]. Deşi restrictivă, poate de aceea, accepţia subliniază tocmai *universalitatea* principiului, deci faptul de a fi întemeietor în orice plan de existenţă şi în varii modalităţi. Aceeaşi probă o aduce şi accepţia ultimă, de vreme ce principiul, de astă dată termen într-o relaţie, este identificat cu temeiul şi, prin urmare, cu obiectul de aplicaţie şi cu scopul cunoaşterii. Principiul este punctul de plecare, dar şi acela către care se tinde, cunoaşterea trecând de la «anterior şi mai bine cunoscut faţă de noi» către «anterior şi mai bine cunoscut în ordinea naturii» [*Analitica secunda*, I, 2, 75a], deci de la lucruri la temeiul lor, şi în genere, al oricărei forme de existenţă şi de mişcare."[218]

După aceste considerente ne reîntoarcem la cele afirmate anterior închegân-du-le armonios, adică coerent. Multiplă semnificaţie a principiului, astfel încât "funcţionalitatea"

[218] *Ibidem*, pag. 57.

acestuia în legătură cu întemeiatele să fie asigurată. Cunoaşterea sau tot mecanismul acestei cunoaşteri a Principiului porneşte firesc de la datul la îndemână al întemeiatelor, inductiv de la lucruri către Temei în ordinea cunoaşterii. Principiul trebuie să fie gândit în orizontul universalului. Obiectul de cercetare al ştiinţei, menţionează Aristotel este universalul şi nu accidentalul, întâmplătorul sau tot ce ţine de hazard. Cum gândim acest universal aristotelic? Acest concept care determină "posibilitatea" oricărei ştiinţe este la fel de încărcat semantic ca "substanţa" sau ca "principiul" menţionate anterior.

"În ochii Stagiritului, universalul este:

a) *obiectivitatea*, există *in re*. «Deci este clar că universalii aparţin cu necesitate lucrurilor» [*Anal. Post.*, 15, 73b, 27]. *Hypárchei tois prágmasin*, aparţin, sunt inerenţi lucrurilor.

Universalul aderă într-atât lucrurilor încât nu poate fi separat decât *solo cogitatione*. [...]

Universalii în stare pură, concentraţi şi paraleli cu singularii, nu există decât în intelectul nostru.

După Aristotel, universalul este posibilitatea pentru o calitate de a se repeta în seria membrilor unei clase – ceea ce se traduce logic prin posibilitatea naturală, pentru un atribut, de a se afirma de o pluralitate. Dar e pentru că, *în lucruri*, universalul există prin repetiţie, *în propoziţii*, universalul poate fi afirmat de o pluralitate.[...]

b) *unitate noetică*, căci nu este decât în forma sa pură, concentrată şi cu adevărat una. Într-adevăr, în celebrul capitol al 19-lea al *Analiticelor Secunde*, II, Stagiritul descrie formarea universalului şi a *logos*-ului în aceşti termeni: percepţia sensibilă aparţine tuturor animalelor; totuşi, la unele animale se produce o *monè toū aisthématos*, o fixare a senzaţiei, care nu se produce la alte animale. [...]

c) *idealitate*: universalul, care stă liniştit în suflet, este o formă incorporală. el este deci o formă logică, prin excelenţă ideală. Aristotel afirmă că intelectul este formă a formelor; or, universalul este o atare formă, *eidos*, caracterizată prin

idealitatea sa. «Sufletul este, într-un oarecare fel, toate lucrurile, dar nu piatra este în suflet, ci forma ideală» [*Anal. Post.*, III, 8, 43a 2]

Intelectul este lumea inteligibililor, prin urmare universalul este un inteligibil şi, ca toţi inteligibilii, e de natură ideală.[...]

d) Universalul nu este *substanţă*, ci *atribut*: «Este evident că niciunul dintre universali nu este o substanţă şi că niciunul din predicatele comune (*koinē kategorouména*) nu înseamnă un lucru particular determinat, ci o calitate».

Universalul nu este cutare sau cutare substanţă, ci el *se distribuie* substanţelor ca o calitate sau ca un predicat comun unei clase căreia îi aparţin substanţele respective.

«Substanţa nu se afirmă despre subiect, dar universalul se afirmă întotdeauna într-un anumit subiect» [*Metafizica*, Z, 13, 1038b 15] [...]

e) Universalul este atribut *prin sine şi în sine*: «numesc universal ceea ce aparţine oricărui (subiect) prin sine şi ca sine» [*Anal. Post.*, I, 4, 73b 26]

Şi Aristotel adaugă: «De aici urmează clar că toate atributele universale aparţin cu necesitate obiectelor. *Prin sine* şi *ca sine* sunt acelaşi lucru, de exemplu punctul şi rectiliniul aparţin liniei prin sine, căci îi aparţin ca linie. Şi triunghiul ca triunghi are două unghiuri drepte, căci triunghiul ca triunghi este egal cu două unghiuri drepte. Atributul aparţine (în mod universal), când se poate arăta că aparţine, oricărui subiect şi prim».

Atributul *în sine* este *ca el însuşi* şi, ca atare, este necesar şi esenţial şi de aceea el aparţine oricărui subiect în mod universal.[...]

Prin urmare, universalul este esenţial şi necesar. El ţine de esenţa clasei respective, el nu rezultă dintr-o simplă însumare a indivizilor aparţinând clasei, ci dintr-o natură, o esenţă care se repetă în toţi indivizii, pentru că aceşti indivizi nu pot fi fără să posede proprietatea, natura, esenţa respectivă.

f) *Universalul este inteligibil,* şi nu perceptibil; el este factor de inteligibilitate prin propria-i natură inteligibilă. «Lucrurile cele mai universale sunt cele mai îndepărtate de simţuri, pe când lucrurile individuale sunt cele mai apropiate» [*Anal. Post.*, I 2, 72a 4] g) *Universalul este, în mod logic, anterior singularilor.* Desigur, numai singularii există independent [...], dar singularii sunt destinaţi să piară, pe când universalul este întodeauna şi pretutindeni[...], prin urmare destinat să supravieţuiască singularilor efemeri. De altfel, pentru ca singularul să existe, el este silit să se supună exigenţelor universalului; el trebuie să se muleze în cadrul fixat dinainte de universal. Asta înseamnă a spune că, logic, universalul este anterior singularilor, cărora li se încorporează; anterioritate logică, şi nu cronologică, deoarece niciodată şi nicăieri universalul nu există în sine şi prin sine, ci este întotdeauna imanent singularilor concreţi."[219]

Universalul deschide alte aspecte ale inteligibilităţii: sufletul omului, gândirea acestuia corelată cu universalitatea şi iarăşi deosebirea între *nous* şi *dianoia*. "Sufletul omenesc – nedisociabil de corp – include unitatea sufletului negativ, senzitiv şi dianoetic; el este *entéléchia* corpului, adică energie activă şi eficace, spre deosebire de *dynamis*, forţă în putere, şi *enérgeia*, forţă activă, dar care poate să nu reuşească.[...]

Aristotel se referă la *De anima*, 4-8, unde vorbeşte nu de *diánoia*, comună unor animale superioare şi omului, ci de *noûs* a cărui exclusivitate o are omul.

Orice fiinţă vie, animal sau plantă, doreşte să participe la ceea ce există întotdeauna, la eternitate şi la divin, pe cât este. «Căci toate fiinţele aspiră la acest scop şi în vederea acestui scop ele fac desigur tot ceea ce fac»."[220]

Iată de ce *Metafizica* înţeleasă în primă instanţă ca fiind ştiinţa despre primele cauze şi principii, ştiinţa despre

---

[219] Athanasie Joja, „Universalul la Aristotel" în *Probleme de logică*, vol. IV, Editura Academiei, Bucureşti, 1972, pag. 31.
[220] *Ibidem*, pag. 25.

Fiinţa ca fiinţă, este ea însăşi şi teologia la Aristotel. Natura imobilă şi separată "se confundă cu divinul (τὸ θεῖον) şi acesta va fi primul şi cel mai de seamă Principiu."[221] În acest orizont putem să înţelegem celebra afirmaţie parmenidiană: "căci este totuna a gândi şi a fi". Identitatea dintre Fiinţă şi gândire se realizează în orizontul inteligibilităţii "gândirii care se gândeşte pe sine". Heidegger va relua această problemă în *Principiul identităţii*. Filosofia se articulează în orizontul Principiului ca metafizică, în acest sens este filosofie primă. Metafizica explică identitatea dintre Fiinţă şi gândire în sensul inteligibilităţii Gândirii ca Fiinţă. Fiinţa ca temei se gândeşte pe sine în întemeiate. Iată, măreţia sistemului metafizic aristotelic. De aceea scolasticii şi toată gândirea Evului Mediu îl vor numi Filosoful. Heidegger însuşi, prin celebra distincţie între *Sein* şi *Seiendes* ("diferenţa ontologică") va relua în limbajul secolului XX acelaşi gând fundamental aristotelic. *Nous*-ul este gândirea directă, intuitivă prin care putem cunoaşte sigur primele cauze şi principii. Acest tip de gândire nu ne poate furniza cunoştinţe eronate sau înşelătoare. Pentru primele cauze şi principii nu există demonstraţie logică deductivă, adică să beneficiem de premise adevărate din care să deducem concluzia referitoare la primele cauze sau principii sau la "primul motor". Acestea sunt instituite cu ajutorul gândirii noetice intuitive, care are acces direct la aceste prime cauze şi principii. Nu există demonstraţie în acest caz, deoarece ar trebui să acceptăm regresul la infinit. Pentru premisele adevărate din care ar trebui să deducem primele principii, la rândul lor ar trebui să avem alte premise din care să le deducem ş.a.m.d. Cădem în prăpastia abisală a regresului la infinit şi orice pretenţie a noastră de cunoaştere sigură a primelor cauze şi principii se năruieşte. Iată de ce Aristotel consideră că orice pretenţie de a demonstra totul, absolut

---

[221] Gheorghe Vlăduţescu, *Modernitatea ontologiei aristotelice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983, pag. 42.

totul în cunoaştere, în maniera deductivă silogistică este imposibilă şi nu ne ajută cu nimic.

Suntem ajunşi într-o dificultate deoarece am ajuns într-o înfundătură în ceea ce priveşte firul nostru călăuzitor, gândirea *apeiron*-ului anaximandrian gândit ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită". Din cele menţionate anterior ar rezulta imposibilitatea unei astfel de cunoaşteri dacă nu scăpăm de "regresul la infinit" extrem de nociv în ordine logică. Numai că, în cazul filosofiei aristotelice, menţionam faptul că trebuie să fim extrem de precauţi, în special datorită faptului că sistemul metafizic aristotelic este construit în manierea unei gândiri aporetice, care să se înscrie în orizontul problemelor dificile ale unei gândiri fundamentale, ale unei gândiri originare, care să fundamenteze apoi toate celelalte orizonturi ontice ale ştiinţelor particulare, secundare. Aristotel va fi fost perfect conştient că nu putea "expedia" problema gândirii Infinitului numai prin simplul motiv că legile logicii ne constrâng într-un fel. În fond, *Organon*-ul aristotelic (ceea ce noi astăzi numim logica formală şi elementară) nu este decât un "instrument al gândirii", un instrument pus în slujba *Metafizicii*, în primul rând. De aceea, problema gândirii Infinitului rămâne şi nu poate fi depăşită atât de uşor numai prin ceea ce numim "regresul la infinit". Ajunşi în acest punct trebuie să vorbim despre un alt cuplu conceptual faimos: "potenţă" – "act". Trebuie precizate aceste două concepte fundamentale ale gândirii aristotelice care vor face carieră în istoria filosofiei europene până în perioada modernă.

"Putere; Putinţă; Potenţă; δύναμις; lat. *potentia*; rom., la Cantemir, în *Divanul*, 10 – v. putere, pl. «puterile», «putinţă»[...] [termen cu încărcătură semantică bogată: forţă militară, forţă morală, de caracter, puterea zeilor, puterea unor lucruri folosite în medicină, puterea oratorică a discursului etc.]. Unul «dintre cei mai importanţi termeni ai filosofiei greceşti», fixat în semnificaţia sa, «riguros şi exact» de *Platon*, şi pus ca «suport al teoriei fundamentale

a putinței» de *Aristotel*, mai înainte de a intra într-un limbaj specializat, dar și în paralel, *dynamis* a avut conotații dintre cele mai diverse (Souilh, 1919, p. XII). Cu sensul primar, de forță fizică (în *Iliada* și *Odiseea*), termenul și-l sporește pe acesta și capătă progresiv multe altele.[...] Deși în prelungirea *platonismului*, *aristotelismul* și în conceptualizarea *potenței* avea să fie hotărâtor. Mai aplicat asemenea actului, *potența* este descrisă în *Metaph.*, Θ, în *De interpret.*, 13 și în *Top.*, IV, 4. Se mai pot adăuga: *Metaph.*, Δ, 12 și *De interpret.*, 9. Într-un prim sens, se înțelege prin *potență*, «principiul mișcării sau schimbării în alt lucru sau în același socotit ca altul», ceea ce revine la determinarea *potenței* active sau, mai curând, *active* și pasive, pentru că, *potența* activă și *potența* pasivă sunt dintr-un anume punct de vedere una singură, căci «un lucru e potențial fie că are el însuși capacitatea de a se schimba, fie că altul poate fi schimbat de el» (*Metaph.*, Δ, 12, 1019a, 15; Θ, 1, 1046a, 20). În al doilea rând, *potența* numește principiul mișcării și schimbării prin altceva sau prin același lucru socotit ca altul. Este vorba aici de *potența* pasivă ori *pasivă* și activă, și de această dată având de a face cu «aspecte complementare ale unui singur fapt» (Ross, II, 1953, p. 241). Puterea activă indică prezența sau presiunea principiului sau cauzei mișcării sau schimbării, în timp ce puterea pasivă arată că un lucru, «ceva» deci, este ceea ce este și cum este prin faptul de a avea în sine dispoziția de receptare sau de a fi un principiu – cauză în această determinație. În absolut, avem de a face cu o lipsă, puterea pasivă, în deosebire de cea activă, neposedând principiul care operează. Relativ însă, și lipsa este o posesiune, astfel încât puterea pasivă se poate defini și ca posesiune a lipsei unei anume stări. Această ambiguitate vine din condiția însăși a receptivului (pasivului) de a fi principiu constitutiv. Materia, lipsă față cu forma (ea este privațiune de formă și de activitate), la limită, poate fi identificată cu receptivitatea însăși. Ceea ce dinspre formă este lipsă, dinspre materie este prezență, cealaltă prezență,

de cât necesară generării. Mai este însă o ambiguitate (sau o altă faţă a celei de mai dinainte) asupra căreia va atrage atenţia şi va specula subtil Plotin în *Enneade*, II, 5: despre (în) putere şi (în) act – *Peri ton dynamei kai energheiai*. La Aristotel, materia este putere, în absolut, ca principiu şi, în mod relativ, ca subiect în schimbare (generare – distrugere). Cum primul sens este dominant, ea nu se actualizează nicicând; şi-ar pierde condiţia. Or, «dacă ea trebuie să se conserve, trebuie să se conserve ca materie. Este necesar, deci, ca ea să fie numai în putere» (II, 5, 5). Putere, apoi, mai este numită şi «Natura», întrucât «şi ea este principiu de mişcare», dar nu în alt lucru, ci în acelaşi, pentru că «este acelaşi» (Metaph., Δ, 12, 1019b; Θ, 8, 1049b 5). Mai exact, este vorba de «natura-de-fiinţă» - *Seiendheit* (Heidegger, 1988, p. 258), cum apare, mai cu seamă în *Phys.*, II, 1, 192b 21 şi urm.: «au în ele însele un principiu de mişcare sau de repaus» doar lucrurile care există «prin natură». Cele «prin mişcare» (de activitate omenească), nu, în acestea nestând «un imbold al schimbării» imanent loc în această condiţie, dobândită, ci «numai întrucât sunt de piatră sau de lemn». Întrucâtva asemenea acestora sunt însă şi unele lucruri «după natură», adică acelea care deşi «cu principiile în sine», nu le au «prin esenţă». este vorba de cele ce sunt «prin accident». Se mai numeşte putere şi starea (capacitatea, forţa de rezistenţă) unor lucruri neafectabile şi nemodificabile (sau numai cu greu). Căci lucrurile care pot fi distruse ori modificate sunt astfel numai «din lipsa unei puteri», în timp ce celelalte rezistă «prin puterea lor». În sfârşit, puterea mai semnifică, de această dată în ordine umană, «capacitatea de a duce un lucru la bun sfârşit şi de a-l săvârşi după propria voinţă» (*Metaph.*, Δ, 12, 1019a 25; 20). Întrucât ţine de suflet, ea este «raţională» (*metà logou*), în deosebire de cele «iraţionale» (*à logoi*), din câmpul de existenţă al celor «reînsufleţite» (ca şi în al celorlalte, cât sunt natură). Prin urmare, şi «artele», şi «ştiinţele producătoare», presupun potenţa fiind în felul şi în orizontul lor

«principii de schimbare în altă ființă sau în aceeași ființă socotită ca alta». Din acest punct de vedere «puterea rațională» și cea «irațională» sunt asemenea. Au însă și diferențe specifice. «Puterile raționale... sunt principii pentru ambele contrarii» (medicina, putând face și rău și bine, «e putere atât pentru boală cât și pentru sănătate»), pe când cele iraționale «sunt, fiecare în parte, principiu numai pentru un singur efect». Câteodată, de ex., este «putere numai pentru încălzire» (*Metaph.*, Θ, 2, 1046a, 35 – 1046b 5). În aparență, un necesitorism strict, reducționist și, deci, *Metaph.*, Θ și *De interpr.*, 9 și 13 (cu privire la viitorii contingenți și la raportul necesar – posibil). În *Metaph.*, Θ, 2, 1046b 5, însă Aristotel are în vedere puterea doar ca «principiu» în sine, și nu în raport cu actul posibil. Căldura este cu necesitate putere numai pentru încălzire, dar nu este cu necesitate încălzire.[...]"[222] O astfel de noțiune complexă semantic este completată, întregită de cealaltă noțiune: actul.

Act; ενέργεια; έντελέχεια; lat. *actus*; rom. energhie «putință de a face, făcătorie, lucrare», activitas, «făcătoria, lucrarea lucrului», la Cantemir (*Ist. ier.*, *Scara*) desăvârșire, cee ce este în măsură să stea prin sine, în determinație proprie – termeni cu valoare fundamentală în construcția ontologică (primă și secundă) ca și în explicația omului (în toate exercițiile sale definitorii (*actul* și *puterea* aparțin chiar programului filosofiei aristotelice, așa cum este expus în cele admise, cam de regulă 14 aporii [...], chiar dacă într-o formă întru câtva restrictivă: «o problemă este aceasta», de a ști dacă elementele sunt potențial sau actual. Admițându-le existența în act înseamnă că precedă principiilor. Presupunându-le potențial, rezultă că nu sunt încă (aporia 13, în *Metaph.*, B, 6, 1003a 1–5). Cu toate că în mare în identitate de sens cei doi termeni utilizați de Aristotel pentru a numi actul ενέργεια și έντελέχεια, nu sunt în perfectă

---

[222] Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Editura Paideia, București, 2001, pag. 470.

sinonimie. Primul, de la [*en*] şi [*ergon*] (în acţiune, în lucrare) semnifică «realizarea» (Robin, 1944, p. 86), «faptul-de-a-sta-neclintit-în-operă» (Heidegger, 1988, p. 256). Căci opera este scopul, iar actul este şi opera; cuvântul act, de altfel, derivă din «operă» şi tinde să semnifice acelaşi lucru ca ἐντελέχεια [...] (*Metaph.*, Θ, 8, 1050a 20-25). Presupunând el însuşi scopul, actul ca ενέργεια stă în identitate cu actul ca ἐντελέχεια. Dar, totodată, fie şi la nuanţă, se deosebeşte, în primul sens, numind realizarea ca proces a scopului său, deşi tautologic, actualizarea, trecerea în condiţie proprie, săvârşirea, pe când în cel de-al doilea realitate, actualitate, desăvârşire. Pus în această semnificaţie de către Aristotel [...] actul ca ἐντελέχεια include desăvârşirea sau scopul τέλος. Nici de această dată însă «desăvârşitul .... nu este gândit ca ceva încheiat», τέλος ca şi εργον desemnând «felul în care ceva stă – în sfârşit – [...] faptul-de-a-se-avea-pe-sine-în sfârşit» (Heidegger, *ibid.*). «De căpetenie», acest domeniu, al mişcării, nu este însă singurul. Prin urmare, conceptul a trebuit să fie extins «de la mişcări» (în limitele cărora se determină ca ενέργεια – ἐντελέχεια la «alte lucruri» (*Metaph.*, Θ, 3, 1047 a 30). În noua perspectivă două ar fi tipurile sau clasele: act în sens absolut şi act în sens relativ. Atât într-unul cât şi în altul, actul este totuna cu realitatea şi, corelativ putinţei, are anterioritate (deşi diferenţiat în funcţie de sens). În şi mai mare măsură însă cele două tipuri se disting după cum urmează: 1) actul în absolut numeşte ceea ce este etern, necesar şi, astfel, stă mai înainte: «dacă tot ce este şi necesar este şi actual» şi «dacă tot ceea ce este etern este mai înainte de orice, atunci şi actualitatea este mai înainte de potenţialitate» (*De interpret.*, 13, 23a). Din acest punct de vedere, principiul în sine (fiinţa ca fiinţă) este şi nu poate fi decât în act. Dacă l-am presupune şi în putinţă (ca potenţialitate) ar însemna să-l punem în condiţia limitării, având cum să treacă în altceva decât în sine. Totuşi, actul pur, principiul ca principiu, în specificaţii este de un fel ca formă şi de altul ca materie. În timp ce aceasta

din urmă stă în putință, «forma este act» [...] (*Metaph.*, Θ, 8, 1050b 1). În altă parte (H, 2, 1043a 25), identitatea este afirmată prin punere în conjuncție: (substanța sensibilă) «ca formă și *act*» [*morphé kai energheia*]. Distincția era necesară pentru conceptualizarea întemeierii, principiul putând să fie admis ca unul, ilimitat, intransformabil ca atare, dar generator în sine, datorită dublei specificații.[...] În aceeași condiție, absolută, mai este și actul Primului Motor: «un *act* precedă întotdeauna alt *act*, până ce se ajunge la *actul* Primului Motor etern».[...]. Mai mult decât discutabil fiind, ca atare, poate cel mai caduc concept aristotelic, Primul Motor, ca act pur, poartă însă o semnificație care dezlegată de el, prezintă interes nealterat. Anume, trimite la mișcare, și ea, asemenea ființei în sine, ca acțiune anterioară putinței. Coextensivă și coeternă principiului, ca atribut (cum urma să fie admisă de moderni), mișcarea căpăta sens numai pusă în termen de anterioritate absolută (în accepție ontologică). Altminteri, trebuia să vină din altceva, ori ca act, ceea ce deschidea calea regresiunii la nesfârșit, ori ca putință. Numai că aceasta nu este încă nici în sine, ca realitate, nici în mod necesar posibilitatea ei («Un lucru necesar nu există în mod potențial», *Metaph.*, Θ, 8, 1050b 15). ~ (2) În sens relativ, actul este el însuși dar și putință. Condiția anteriorității este în continuare păstrată și aceasta, deopotrivă, «după noțiune și după substanță», *kai logo kai te ousia*. În primul caz, pentru că noțiunea și cunoașterea actului precedă noțiunii și cunoașterii posibilului, iar în celălalt, ca urmare a faptului că toate cele ce vin după (prin generare) sunt mai înainte prin formă (ca gen, ca specie), aceasta pe de o parte, iar pe de alta, datorită modului de a fi al principiului oricărui lucru, cauză, scop. Toate cele ce devin și sunt devin și sunt în vederea scopului, care este chiar principiul lor de realizare și de realitate. Nu poate fi vorba de finalism, de vreme ce scopul este cauză de existență după principiu [...]. Anterior, după substanță, actul este într-un fel, și după timp, însă în altul, urmează

putinţei. Este mai înainte, în sensul că, ontologic, premerge individualelor (anterioritatea ontologică presupune, deci, pe aceea temporală, dar nu se identifică). Este şi după în măsura în care «fiinţei în act» îi este anterioară materia. Aceasta totuşi în sens relativ, căci şi aici, «pentru a trece de la un lucru potenţial la un lucru în act este nevoie de ceva care există în act» (*Metaph.*, Θ, 8, 1049b 20–25). Ca o speţă distinctă în aceeaşi clasă ar mai fi actul prin analogie: de ex., «cel care vede faţă cu cel ce, deşi are simţul vederii, stă cu ochii închişi». «Dăm primului termen numele de act şi de putinţă celui de al doilea». Sau, în altă ordine infinitul, vidul şi altele asemenea. Toate acestea sunt în act şi putinţă, într-un sens mai aparte decât individualele, pentru că nu trec din ceva în altceva, nici nu devin din ceea ce nu sunt ele. Infinitul nu este în putinţă «în sensul că mai apoi ar trece în act ca un lucru distinct», ci doar în acela conceptibil, al diviziunii la nesfârşit (*ibid.*, Θ, b, 1048 b, 10). Concepte cu semnificaţie ontologică, prin aceasta, actul şi puterea sunt operaţionale universal, prin urmare, şi în ordine umană. Punerea sufletului în termenul actului îi era sugerată lui Aristotel de platonism. Proba, modelul din *Protreptikos*, încă platonician: sufletul determinant în raport cu sufletul ca instrument.[...]"[223]

Având aceste două repere fundamentale ale metafizicii aristotelice putem să conturăm concepţia acestuia despre infinit. Nu este facil să ne confruntăm cu viziunea Stagiritului despre infinit. Din perspectiva firului nostru călăuzitor trebuie să precizăm acest aspect. În primul rând, când vine vorba despre infinitul aristotelic trebuie să ne gândim la o distincţie preliminară trasată de Stagirit "între (1) infinitul prin adunare, care nu poate fi epuizat prin niciun fel de adăugare a părţii la parte, şi (2) infinitul prin diviziune, care este divizibil *ad infinitum*. Pe scurt, concepţia lui Aristotel

[223] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 16.

este aceea că numărul este infinit în primul sens, spațiul în cel de-al doilea iar timpul în ambele sensuri. El se concentrează întâi asupra chestiunii adecvate fizicii, și anume dacă există un *corp* care este infinit de mare, aducând motive în favoarea unui răspuns negativ – motive extrase în principal din teoria sa asupra «locurilor naturale» ale celor patru elemente, fiind, din această cauză, destul de neconvingătoare. Dar el adaugă că dacă nu există deloc infinit, atunci decurg unele rezultate false. (1) Vor exista un început și un sfârșit al timpului. (2) Mărimile vor fi divizibile în ceva ce nu sunt mărimi. (3) Numerele nu vor fi infinite.

Prin urmare, într-un anumit sens, există un infinit, în timp ce în alt sens, nu există. Mărimea spațială nu este în mod actual infinită, deși este infinită în divizibilitate. Dar această potențialitate nu se va actualiza complet niciodată, asemenea potențialității bronzului de a deveni statuie. Nicio mărime spațială nu se va putea diviza vreodată cu adevărat într-un număr infinit de părți. Infinitul, ca și o zi sau ca o bătălie, își datorează existența faptului că se naște o parte a sa după o alta; pentru a folosi limbajul Sfântului Toma d'Aquino, el există nu *in actu permanente, in facto,* ci *succesive, in fieri.*"[224]

De asemenea, cauza finală sau scopul trebuie să nu ne împingă iarăși către regresul la infinit. "[...] scopul este un capăt, întrucât nu el este dobândit în vederea unui alt obiect, ci toate cele ce se obțin în vederea lui însuși. Astfel încât dacă va exista un astfel de termen ultim, el nu va fi situat la infinit. Dar, dacă nu se întâmplă asta, nu va exista scopul, iar filosofii care susțin existența infinitului suprimă fără să-și dea seama natura binelui. În fapt, nimeni nu s-ar apuca să facă ceva, dacă nu ar urma să ajungă la un sfârșit. De asemenea, /fără scop/ nu ar putea exista inteligență în vietăți. Căci ființa dotată cu inteligență întotdeauna face

[224] Sir David Ross, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1998, trad. Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, pag. 84.

ceva în vederea unui scop, iar acesta este o limită. Căci capătul /scopul/ este o limită." (*Metaph.*, II, 994b) Am putea să fixăm şi mai bine reperele aristotelice prin următoarea situaţie: comparăm dreapta cu segmentul de dreaptă. Putem să asociem dreapta cu *apeiron*-ul şi segmentul de dreapta cu *peira* (limita). "Dreapta este un *apeiron*, ea nu există decât ca *topos noêtos*. Cu ea nu pot să întreprind nimic. Pe când cu un segment de dreaptă pot face foarte multe lucruri. Din trei segmente de dreaptă obţine, de pildă, triunghiul (iar cu triunghiul pot obţine întreaga lume, aşa cum face Platon în Timaios, 53c – 55c). De aici apare ideea după care limitele creează o esenţă ce rezidă în felul raporturilor impuse de limitele aplicate."[225] Acelaşi joc între limite şi nelimitat este prezent şi în cazul lui Aristotel şi în cazul oricărui mare filosof. "Limita suprimă nelimitatul şi îl opreşte din devenirea lui; şi oprindu-l ea îl determină. Nelimitatul este deci posibilitatea aplicării unei limite, şi doar în acest sens există el. Lumea, aşa cum este, este o lume a limitelor. Dar aceste limite nu sunt de gândit în afara nelimitatului.[...] nelimitatul are prioritate logică faţă de limită."[226] Aşadar, chiar dacă gândirea limitează sau îşi pune limite, acest fapt capătă sens numai prin raportare la Nelimitat. Şi atunci nu este mai profitabil pentru mintea noastră să nu ne punem limite, sau măcar să nu ne punem atât de *repede* limite, căci oricum ele vor veni odată şi odată? Limitele au sens numai prin întemeierea acestora în Ne-limitat, în Infinit înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită".

"Cazul timpului şi cel al succesiunii generaţiilor sunt *asemenea* celui al mărimilor spaţiale, pentru că şi aici infinitul există «datorită faptului că se ia o parte după alta» şi, deoarece «ceea ce este luat» este totdeauna finit, noile părţi pot fi luate *ad infinitum*; deci infinitul nu este o

---

[225] Alexandru Dragomir, *Crase banalităţi metafizice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, pag. 187.
[226] *Ibidem*, pag. 188.

substanță individuală precum omul sau casa. Aceste cazuri *nu se aseamănă* cu cel al mărimii spațiale prin aceea că, în cele din urmă, fiecare parte luată persistă, spre deosebire de cel al timpului și al succesiunii generărilor în care ea nu persistă – dispare, dar resursa nu se epuizează niciodată.

Aristotel adaugă apoi că infinitul prin adunare este într-un anumit sens același cu infinitul prin diviziune. Să luăm în considerare un întreg finit: luând părți egale din el, oricât de mici, într-un timp oarecare și suficient de lung vom epuiza întregul. Întregul, care este finit, este totuși «infinit prin diviziune» în sensul particular că nu-l putem construi prin adăugarea părților *care scad într-o proporție continuă*. Adică Aristotel recunoaște existența seriilor infinite ce converg la o sumă finită. Spațiul este pentru el o serie infinită convergentă; timpul și numărul sunt serii infinite divergente. Însuși faptul că mărimea poate fi divizată la nesfârșit îl implică pe acela că numărul poate fi sporit oricât de mult. Numărul are un minim, dar nu are un maxim; spațiul are un maxim dar nu are un minim. Matematicienii remarcă Aristotel, nu au nevoie de o linie infinită, ci doar de o linie finită, oricât de lungă. Aici teoria sa este întrucâtva neclară. El susține cu fermitate că lumea fizică este o sferă de dimensiune finită. Matematicianul nu dispune de o linie dreaptă mai lungă decât diametrul acestei sfere accesibile simțurilor lui, iar concluzia este că el este liber să-și *imagineze* o astfel de linie dreaptă dacă vrea să o facă și dacă poate.

Rezultatul final al teoriei lui Aristotel este că nu există nicio formă a infinitului ca întreg existent, dat în mod simultan. Nicio *extensie* nu este «infinită prin adunare»; este imposibil să fie construită dintr-un număr finit de părți egale. Nicio extensie nu este, la orice moment, divizată în mod actual într-un număr infinit de părți, deși ea poate fi alternativ sau succesiv divizată într-un număr infinit de puncte. *Timpul* nu există ca un întreg infinit dat, deoarece nu este specific naturii părților sale să coexiste; dar timpul,

spre deosebire de extensie, este în mod potenţial infinit în ceea ce priveşte adunarea. Timpul, asemenea extensiei, este divizibil la infinit, dar nu este divizat la infinit. *Numărul*, ca şi timpul, este în mod potenţial infinit în ceea ce priveşte adunarea. Spre deosebire de extensie şi timp, el nu este divizibil la infinit, deoarece este discontinuu şi unitatea constituie o limită a divizibilităţii sale."[227]

Aşadar, prin raportare la cele două repere principale: act şi potenţă, am înclina să considerăm infinitul aristotelic mai mult potenţial decât actual. Dacă coroborăm toate aceste aspecte cu teoria sa epistemologică şi concepţia despre adevăr devine plauzibilă o asemenea accepţiune a infinitului aristotelic. "Formula căutată va fi aceea în care actul şi potenţa sunt raportate la indistincţia lor originară, păstrându-se totuşi deosebirea dintre ele (distincţie fără de care orice vorbire despre mişcare ar fi imposibilă). În cele din urmă, mişcarea va fi definită ca «actul a ceea ce este în potenţă ca atare», adică în calitatea de a fi în potenţă. Mişcarea este mai puţin actualizarea potenţei, cât actul potenţei, potenţa ca act, adică potenţa în calitatea în care actul ei este de a fi potenţă. Mişcarea, spune în altă parte Aristotel, este un act imperfect, [*energeia atelos*], adică un act al cărui act însuşi este de a nu fi niciodată întru totul în act. Din acest punct de vedere, mişcarea se apropie de infinit, *apeiron* [...]. Infinitul este o potenţă anume, care are particularitatea de a nu putea trece niciodată în actul către care tinde; el este potenţa care nu a sfârşit niciodată să fie potenţă şi în care actul, sau mai degrabă substitutul actului, nu poate deci să fie nicio-dată decât reiterarea nedefinită a acestei potenţe. Infinitul se caracterizează prin faptul că nu a încetat niciodată să devină altul [...]. Infinitul nu este deci un lucru determinat, τόδε τι, aşa cum sunt un om sau o casă; el este comparabil mai degrabă, cu o luptă sau cu

---

[227] Sir David Ross, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, trad. Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus, pag. 84-85.

o zi, a căror ființă constă într-o reînnoire perpetuă, într-o repetiție nedefinită a clipei sau a efortului."[228] În *Fizica*, Stagiritul consideră că ar fi cinci temeiuri principale care ar putea fi folosite în favoarea realității infinitului: 1) infinitatea timpului care nu are limită; 2) divizibilitatea nelimitată a mărimilor; 3) caracterul nelimitat al generărilor și distrugerilor din natură; 4) caracterul nelimitat al reprezentării numărului; 5) progresia nelimitată spre un spațiu exterior lumii. (*Fizica*, cartea a III-a, capitolul 3). Cercetarea infinitului prezintă pentru filosoful naturii serioase dificultăți, fie dacă ar vrea să-i nege existența, fie dacă ar vrea să i-o recunoască. Alte dificultăți sunt cauzate de problema esenței infinitului. Prin terminologia aristotelică infinitul este o substanță sau un atribut al unei substanțe? Este indubitabil că acest termen are o încărcătură semantică "considerabilă", Aristotel atrage atenția asupra câtorva sensuri: a) ceea ce prin natura sa nu poate fi parcurs, ca în cazul vocii care e invizibilă; b) ceea ce poate fi parcurs, dar nu are sfârșit; c) ceea ce poate fi mărit prin adăugare sau micșorat prin împărțire, sau poate fi schimbat în ambele chipuri, fără să se ajungă la o limită. Și tot în acest capitol al *Fizicii*, Stagiritul consideră că este imposibil să existe infinitul ca lucru în și prin sine, separat de lucrurile sensibile, cum cred pitogoricienii și platonicienii. Dacă vom gândi autentic ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită" trebuie să împingem orice formă de limitare a gândirii noastre. Oricum, Aristotel conștientizează acest imperativ în gândirea Infinitului.

Nu putem nega faptul că viziunea lui Aristotel despre infinit a fost extrem de influentă în istoria culturală a Europei. Dificultățile în gândirea infinitului au rămas în același orizont de la Aristotel până astăzi. De fapt, din cele înfățișate reiese faptul că este mult mai "ușoară" intuiția, chiar noetică a infinitului, în comparație cu gândirea

---

[228] Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, Editura Teora, București, 1998, trad. Daniela Gheorghe, pag. 355.

dianoetică, discursivă, silogistică a acestuia. Revenind la demersul nostru referitor la metafizica aristotelică, reamintim faptul că numărul principiilor în *Fizica* (materie, formă şi privaţiune) este diferit de Unu. Principiul nu poate fi unul şi nu mai mult de trei în construcţia aristotelică. "Privaţiunea este contrariul formei, ceea ce nu vrea să însemne lipsă, cum nonexistenţa nu este lipsă pentru existenţă. Dar dacă este contrariul formei nu este un alt nume al celuilalt principiu – materia. [...]

Ca Democrit, Aristotel, prin privaţiune, pune nonexistenţa în regim metafizic, ceea ce n-o putuseră face filosofii naturalişti, nici, dintre ei, Heraclit, care prin stingere o trecea în condiţie fizică, ulterioară ontologic. Şi mai mult decât vidul democritian, privaţiunea aristotelică face inteligibilă producerea ca identificare a materiei şi formei, iar nu ca simplă alăturare. Săvârşirea cât mai potrivit cu scopul pare astfel condiţionată în primul rând de privaţiune, de vreme ce aceasta asigură unitatea materiei şi formei, unitate care nu rezultă – pentru că nu urmează unei sau unor transformări – ci *este*.

Privaţiunea, aşadar, nu *unifică*, ci este unitatea materiei şi a formei, deci a două contrarii. Ea este unitatea acestora tocmai pentru că este negativitate pură, în sine, dar care, ca negativitate, nu are cum să fie substanţială şi de aceea este *nonformă* şi *nonmaterie*. Nonformă şi nonmaterie atât în raport direct, nonforma faţă cu forma şi nonmateria faţă cu materia, dar, şi în relaţie încrucişată: nonforma faţă cu materia (lipsa formei) şi nonmateria faţă cu forma (lipsa materiei)."[229]

Faptul de a gândi temeiul în mai multe ipostazieri astfel încât să gândim originar dubletul opozitiv: fiinţa-nefiinţa, reprezintă marele "progres" filosofic înfăptuit de Aristotel. Sistemul filosofic realizat de Stagirit are drept element prim

---

[229] Gheorghe Vlăduţescu, *Modernitatea ontologiei aristotelice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983, pag. 71.

acest gând: principiile gândite într-un principiu şi principiul gândit în principii, trei dacă ne ducem în orizontul fiinţei în mişcare, adică cel al fizicii, sau cele patru cauze sau raţiuni de a fi dacă ne punem problema gândirii întemeiatelor ca fiind întemeiate de un singur principiu.

Am vorbit despre universal, trebuie să amintim şi despre accidental sau întâmplător. "Mai curând în modul nefiinţei decât în acela al fiinţei (nu-şi este suficient sieşi, nu se iveşte şi nu piere «datorită unui proces de naştere şi distrugere», ci instantaneu; *Metaph.*, E, 3, 1027 a 30), în urmare, nu formează obiectul unei «speculaţii» distincte: «nu există o ştiinţă a accidentului»; «despre accident nu există cunoaştere demonstrativă» (*ibid.*, E, 2, 1026b 35, 1026b 25; *An. Post.*, I, 6, 75a). Cu excepţia totuşi a accidentului prin/în sine [...], ca atribut esenţial «termenul accident mai are şi alt înţeles, de aceasta dat numind acele însuşiri care revin esenţei unui lucru, dar nu sunt cuprinse în ea, de ex. proprietatea triunghiului de a avea suma unghiurilor egală cu aceea a două unghiuri drepte» (*Metaph.*, Δ, 30, 1025 a 30). Necesar şi etern, aparţinând «în mod esenţial» subiectului, fără a sta însă ca subiect (de unde şi punerea în condiţia accidentului), «este clar că atât concluziile cât şi premisele demonstraţiilor care dau o cunoaştere ştiinţifică» se referă şi la accident prin sine (*An. Post.*, I 6 75a). Dar reprezentativ, în gen, este accidentul care nu există în sine. [...] Căci «despre fiinţă se spune că este prin accident şi prin sine». Ea este în chip accidental, fie când aceluiaşi subiect îi revin două atribute care nu se presupun cu necesitate, ca în exemplul: «omul drept este muzician», fie întrucât predicatul nu aparţine cu necesitate subiectului: «omul este muzician», fie când subiectul este accident al predicatului, adică al unui subiect trecut în condiţie de predicat, ca în propoziţia «muzicianul este om» (*Metaph.*, Δ, 7, 1017a 5–25). [...] Neesenţial, dispărând brusc, aşa cum şi apare, deşi cu existenţă reală atâta cât există, după ce încetează de a mai fi accident «nu mai subzistă decât în cuvânt» (Thoma, *De*

ente, 7). Totodată, necesar şi neesenţial, rezultă numai întâmplător: nu există «o cauză determinată» a accidentului, ci doar «întâmplătoare», «adică nedeterminată», pentru că «în număr nedeterminat sunt lucrurile care ar putea să fie prin accident» (*Metaph.*, Δ, 30, 1025a 20–25; *Phys.*, II, 5, 195b 197a). În interferenţă cu întâmplarea şi prin aceasta cu norocul, parţial suprapunându-se, accidentul semnifică însă distinct. În consecinţă, din identitate şi deosebire, în acelaşi timp, şi intercondiţionarea. Putând fi atât în sine, cât şi prin accident, în cea de a doua determinaţie pentru că intervin varii factori necesari (şi, de aceea imprevizibili), cauza ia forma întâmplării. Ca într-un exemplu aristotelic despre creditorul care, nevenind în agora în vederea altui scop, îşi întâlneşte datornicul, se poate spune că şi-a încasat banii din întâmplare. Cauză a înfăptuirii, întâmplarea este prin accident, de îndată ce creditorul ar fi putut să vină fie «să vadă pe cineva», fie «să acţioneze pe cineva în judecată», fie «să scape de o judecată». Motivele (cauzele) sunt «nelimitate la număr» (*Phys.*, II, 6, 197a – 197b). Necesare lucrurile, ca şi cauzele, prin accident, fiinţa prin accident este însă cu necesitate[...], şi, asemenea ei, cauza prin accident. Altminteri, ar însemna «că totul există în chip necesar» (*Metaph.*, E, 2, 1027 a 10)[...]."[230]

Aşadar, Aristotel nu admite numai "necesitatea", stricta determinaţie în sfera constrângătoare a necesarului. Întâmplarea, hazardul există, putem spune că este oarecum obligatoriu să existe, numai că nu putem avea o cunoaştere epistemică, sigură despre aceste întâmplări. Aristotel nu vrea să spună decât că este imposibil să avem legi, principii despre aceste aspecte "unice" ale realităţii. Legile înseamnă stabilirea aspectelor repetabile, comune, care pot fi explicate prin aceeaşi regulă generală, universală. Putem să ne întrebăm de ce Aristotel admite, ba chiar îşi doreşte să

[230] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia Bucureşti, 2001, pag. 9.

existe şi întâmplător? Dacă totul ar fi strict necesar, implicit am putea să explicăm absolut orice şi atunci am putea să considerăm că putem inteligibiliza absolut orice. În aceste condiţii nu am mai putea să vorbim nici măcar despre infinitul potenţial. Aşadar, pentru demersul nostru este foarte important că putem să considerăm "acceptarea" accidentului, a întâmplătorului ca pe o dovadă a faptului că Aristotel se confruntă cu limitele şi cu limitările care apar în demersul filosofic. Aceasta nu este oare, o formă de a te raporta autentic faţă de Infinit? În fond, dacă deschidem problema gândirii Infinitului pornind de la *apeiron*-ul anaximandrian gândit ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită" este importantă orice dificultate, orice ipostaziere, orice cale a gândirii. Ceea ce este important este orizontul conştiinţei depistării limitelor şi depăşirii acestora permanent. Sau, nu cumva, şi depăşirea cu orice preţ a oricărei limite este, la rândul ei, ea însăşi o limită? În orizontul Infinitului fixarea reperelor este atât absolută cât şi relativă cât şi ambele în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, cât niciuna din aceste două determinaţii, cât mai mult sau mai puţin din aceste două atribute. Stagiritul conştientizase aceste dificultăţi. Soluţia problemei Infinitului, Aristotel o vede în contestarea infinitului actual şi admiterea infinitului potenţial (*Fizica*, III, 4, 204a). Infinitul potenţial nu devine şi nu poate deveni actual, căci aici potenţialitatea nu este luată în opoziţie cu actualitatea, ca realizare şi ca proces neîncetat de devenire. Mişcarea şi schimbarea astfel înţelese se desfăşoară întotdeauna în dimensiunile timpului şi a locului.

Ajunşi în acest moment al cercetării noastre putem să înfăţişăm "celebrele" patru cauze sau raţiuni de a fi. Le-am numit celebre doarece au rămas mai persistent în memoria colectivă a oamenilor care au o tangenţă cu filosofia aristotelică. De regulă sistemul metafizic aristotelic este "redat" într-o prima instanţă prin cele patru cauze. Am considerat că este totuşi nevoie de o prealabilă deschidere către celelalte ipostazieri semnificante ale fiinţei aristotelice. "A cunoaşte

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

înseamnă a cunoaşte prin intermediul cauzelor [*An.Post.*, 71b 9–12, 94a 20; *Phys.* 184a 10–14]. Aşadar, este sarcina fizicii să studieze cauzele schimbării fizice. Este necesar să se specifice căror *tipuri* de cauze trebuie să le acorde atenţie fizicianul; răspunsul lui Aristotel la această întrebare este că există patru tipuri. (1) Se spune că termenul «cauză» se aplică întâi la «ceva din care un lucru provine şi care este prezent ca un constituent în produs», aşa cum o statuie din bronz are bronz în ea. (2) El este aplicat «formei sau modelului, adică formula a ceea ce trebuie să fie lucrul în chestiune», aşa precum raportul 2:1 este formula octavei. (3) El este aplicat «lucrului din care provine primul început al mişcării sau al repausului». Această cauză poate fi regăsită în sfera conduitei (cel care dă sfatul asupra unei acţiuni este cauza sa) şi în cea a naturii (tatăl este cauza copilului); relaţia este în general de la agent la lucrul realizat, de la producătorul schimbării la lucrul schimbat. (4) Termenul «cauză» se poate aplica «scopului sau ţelului»; sănătatea este în acest sens cauza mersului nostru.

Câteva probleme se ridică în legătură cu cele patru cauze. (1) Un lucru are cauze ce aparţin nu doar unuia din cele patru tipuri. (2) Două lucruri îşi pot fi cauze unul altuia; exerciţiul este cauza eficientă a sănătăţii, sănătatea este cauza finală a exerciţiului. Cu alte cuvinte, mecanismul şi teleologia nu sunt mutual exclusive; dacă *A* necesită din punct de vedere mecanic pe *B*, este adevărat că *B* necesită din punct de vedere teleologic pe *A*. (3) Putem enunţa, în cazul fiecăreia dintre cele patru cauze, atât cauza proximă a lucrului, care va fi comensurabilă cu el, cât şi cauza sa îndepărtată, şi anume, unele genuri care includ cauza comensurabilă; la fel cum spunem că un «doctor» este cauza sănătăţii, la fel de bine se poate spune că «un profesionist» este cel care o cauzează. (4) Dacă *A* este concomitent cu *B* – care este cauza lui *C* – putem spune despre *A* că este *per accidens* cauza lui *C*. Adevărata cauză a unei statui este «un sculptor»; dacă însă sculptorul este Policlet, atunci se poate

spune că Policlet este cauza statuii. (5) Putem enunța cauza unui efect *B* atât ca *A*, cel care posedă facultatea respectivă, cât și ca «*A* care își exercită facultatea». Cauza construirii unei case este atât «un constructor», cât și «un constructor ce construiește». (6) Cauzele reale și individuale sunt simultane cu efectele lor în privința începutului și a sfârșitului, în timp ce cauzele potențiale nu sunt. Nu e obligatoriu ca o casă și constructorul ei să piară deodată, dar dacă un constructor este «constructor de case», trebuie ca o casă să fie construită și *viceversa*. (7) Ar trebui să sperăm că vom enunța cauza *precisă*. De exemplu, se poate zice că un om este cauza unei case, dar nu este cauza ei pentru că este om, ci datorita faptului că este constructor; un constructor construiește o casă doar pentru că posedă arta construirii; ea, cea în virtutea căreia alte lucruri cauzează efectul, este chiar ea cauza-i precisă.

Este demn de remarcat că, dintre cele patru cauze aristotelice, doar două, cea eficientă și cea finală, răspund sensului natural de «cauză» din limba română. Nu concepem materia și forma relativ la un eveniment cauzat de ele, ci ca pe niște elemente statice descoperite prin analiză într-un lucru compus. Asta fiindcă gândim cauza ca ceva necesar și suficient pentru a produce un anumit efect. Dar pentru Aristotel, niciuna dintre cele patru cauze nu era suficientă pentru a produce un eveniment; și, în general putem spune că în viziunea sa toate cele patru cauze sunt necesare pentru a produce orice efect. Trebuie să concepem «cauzele» aristotelice ca pe niște condiții necesare – dar nu și suficiente, când sunt luate separat – ale explicației existenței lucrurilor; și, dacă le privim astfel, nu vom mai fi surprinși de faptul că materia și forma sunt considerate cauze. Căci, cu siguranță, fără ele niciun lucru nu poate exista sau nu se poate naște. De fapt, Aristotel unifică aici sub același nume general de «cauză» – adică de condiție necesară – cele două elemente constituente sau intrinseci descoperite deja prin analiza devenirii (mai puțin

privaţiunea, care este o condiţie prealabilă, nu un constituent) şi cele două condiţii care se impun de la sine, cauza eficientă (*vis a tergo*) şi cea finală (*vis a fronte*).

«Materia» nu este pentru Aristotel un anumit tip de lucru, aşa cum am vorbi despre materie ca opusă spiritului. Este un termen în totalitate relativ – relativ la formă. Ea reprezintă materialele unui lucru ca opuse structurii ce le ţine laolaltă, determinabilul ca opus determinantului. În cadrul unui lucru concret, distincţia dintre materie şi formă se poate trasa la diferite niveluri. În sfera artei, fierul, care este produsul finit al topitorului, este materia artistului. În domeniul naturii, elementele, care sunt produsul determinat al materiei prime + contrariile primare, caldul şi recele, uscatul şi umedul, sunt materie relativ la componentele lor simple, ţesuturile; iar acestea sunt materie relativ la organe, iar ele sunt materie relativ la corpul viu. Trebuie observat că materia primă nu există niciodată separat; elementele sunt cele mai simple lucruri fizice, iar distincţia între materie şi formă nu se poate face în sine, ci doar printr-o abstracţie a gândirii. Materia secundară, în toate stadiile ei, există separat; de exemplu, găsim în experienţa curentă nu doar ţesuturi combinate în organe; ci şi ţesuturi necombinate astfel. Iar în cadrul realităţii, materia secundară poate fi separată, nu doar gândită separat de forma sa: de exemplu, organele pot fi dezmembrate în ţesuturile ce le compun.

«Forma» are la Aristotel o mulţime de înţelesuri. Uneori este folosită pentru înfăţişarea sensibilă – ca atunci când spunem că sculptorul impune o nouă formă materialului său. Dar, poate mult mai des, este concepută ca obiect al gândirii mai degrabă decât al simţurilor, ca natură interioară a lucrului exprimată în definiţia sa – planul structurii sale. Chiar şi înfăţişările sensibile pot fi exprimate astfel: înfăţişarea unei statui poate fi exprimată printr-o formulă matematică, chiar dacă este în mod necesar una foarte complexă. În ansamblu, μορφή indică înfăţişarea sensibilă, iar εἶδος, structura inteligibilă; cea din urmă este principalul

element al noțiunii aristotelice de formă. Deci, λόγος (formula sau definiția) și [...] («acel ceva ce face ca ceva să fie cutare-sau-cutare», adică esența) sunt folosite constant ca sinonime ale lui εἶδος. Dar, mai apoi, Aristotel a accentuat adeseori identitatea dintre formă, cauza eficientă și cea finală. Chiar dacă ele sunt la fel, «ființa lor nu e aceeași». Forma este planul structurii care «informează» un anumit produs al naturii sau al artei. Cauza finală este același plan, considerat ca neîncorporat încă în lucrul respectiv, așa cum îl vizează natura sau arta. Dar a spune aceasta, așa cum adeseori o face Aristotel, înseamnă a vorbi abstract. Nici natura, nici arta nu sunt pentru el forțe existente în sine. Natura este un nume colectiv pentru naturile respective ale tuturor obiectelor naturale, arta un nume comun pentru cunoașterea actuală existentă în artiștii luați în mod individual. Atunci, strict vorbind, cauza finală în artă este o anumită structură pe care unii artiști o determină să se întruchipeze într-un anumit material. Cauza finală în natură este structura comună unei întregi *infima species*, spre care tind toți membrii individuali ai speciilor fără a urmări conștient scopul noii întruchipări individuale."[231]

Toate aceste considerente trebuie, la rândul lor, să fie gândite ca fiind ipostazieri, "fațete", modalități de inteligibilizare, orizonturi conceptuale ale Principiului. Ființa unică a ontologiei trebuie să fie gândită în mai multe ipostazieri fucționale. Datorită pluralității semantice în cazul termenului cauză putem deduce următoarele aspecte: 1) același lucru are mai multe cauze, nu doar accidental, ci chiar esențial; 2) unele cauze pot fi cauzele altor cauze, de unde rezultă că există un raport de reciprocitate între cauze; 3) aceeași cauză poate produce efecte contrare prin prezența sau absența ei, rezultând echivocitatea cauzelor. Există mai multe modalități ale înfăptuirii cauzelor: 1) existența simultană a cauzelor și a efectelor actuale;

---

[231] Sir David Ross, *Op. cit.*, pag. 76.

2) are prioritate cauza cea mai îndepărtată, deşi este destul de dificil să captăm toate sensurile aristotelice referitoare la "cauza cea mai îndepărtată" prin raportare la expresii de genul: "cauză primă" şi "cauză apropiată"; 3) omogenitatea cauzei şi a efectului, genurile fiind cauze ale genurilor, lucrurile particulare ale lucrurilor particulare, posibilul al posibilului şi actualul al actualului. Apare acum întrebarea pri-vitoare la Fiinţa primă aristotelică. Cum este gândită această Fiinţă primă? Principiul sau Fiinţa primă aristotelică poartă numele de "primul motor". Acesta este divinul însuşi, de aceea metafizica aristotelică este şi o teologie. În măsura în care "primul motor" este Dumnezeu, metafizica înţeleasă ca "filosofia primă" are putinţa de a fi numită şi teologie, fiind o inteligibilizare raţională a lui Dumnezeu.

Cartea Λ este cu îndreptăţire văzută ca fiind desăvârşirea *Metafizicii*. Aristotel a dat numele de teologie celei mai înalte dintre ştiinţe, ştiinţa despre acel fel de fiinţă care combină existenţa substanţială, autodependentă cu independenţa faţă de orice fel de schimbare; şi tocmai în această carte găsim singurul său eseu sistematic de teologie. Există pasaje şi în celelalte lucrări ale sale, care aruncă o lumină asupra concepţiilor sale teologice; şi altele în care se conformează în mod evident concepţiilor epocii sale. El pare a fi inserat în lucrările sale timpurii demonstraţii ale existenţei lui Dumnezeu, total diferite faţă de cea care se găseşte în Λ. În dialogul *Despre filosofie* se spune că el ar fi dat ceea ce poate fi numit o anticipare a argumentului ontologic; "dacă există un mai bun", argumentează el, "trebuie să fie şi un cel mai bun; printre lucruri unul este mai bun decât altul; de aceea trebuie să existe un cel mai bun, care trebuie să fie divinul". Nici n-a omis să folosească argumentul teleologic. În acelaşi dialog el descrie o rasă umană care contemplă pentru prima dată frumuseţea pământului şi a mării, măreţia cerului plin de stele şi care trage concluzia că aceste lucruri formidabile provin de la zei. Visele, premoniţiile şi instinctul animal au fost folosite

mai departe de către el ca evidenţe pentru existenţa fiinţelor divine. Dar în lucrările care s-au mai păstrat şi care prezintă concepţiile sale de maturitate, adaptarea este în mod obişnuit pusă pe seama teleologiei inconştiente a naturii mai degrabă decât pe seama împlinirii unui plan divin.

În Λ însă, îl găsim argumentând pentru existenţa unui Dumnezeu atât de diferit de concepţiile religioase populare, încât nu putem bănui niciun element de conformitate cu modalităţile de înţelegere sau prejudecăţile auditoriului timpului său; şi îl găsim argumentând pe baza unor principii adânc înrădăcinate în metafizica sa. Argumentul de aici, care e o formă a argumentului cosmologic, poate fi expusă după cum urmează. Substanţele sunt primele dintre lucrurile ce există. De aceea dacă toate substanţele sunt pieritoare, toate lucrurile sunt pieritoare. Dar există două lucruri care nu sunt pieritoare schimbarea şi timpul. Timpul nu poate lua fiinţă şi nici înceta să fiinţeze, căci aceasta ar însemna că a existat un timp înainte ca timpul să existe sau că ar exista un timp după ce timpul ar înceta să mai fie. Iar schimbarea trebuie să fie simultană cu timpul, căci timpul este, dacă nu identic cu schimbarea, un concomitent al ei. Dar singura schimbare continuă este schimbarea locului, iar singura schimbare continuă a locului este mişcarea circulară. Trebuie deci să existe o mişcare circulară eternă.

Pentru a produce mişcarea eternă trebuie să existe (1) substanţa eternă. Până aici ar fi suficiente Formele platoniciene. Dar (2) această substanţă trebuie să fie capabilă de a cauza mişcarea, pe care Formele nu sunt capabile s-o cauzeze. (3) Nu trebuie să aibă doar această putere ci să o şi exercite. (4) Esenţa sa nu trebuie să fie puterea ci activitatea, căci altfel ar fi posibil să nu-şi exercite această putere, iar mişcarea n-ar fi eternă, adică *cu necesitate* fără întrerupere. (5) O astfel de substanţă trebuie să fie imaterială, deoarece ea trebuie să fie eternă.

Acest rezultat este confirmat de experienţă, care ne arată că există ceva care se mişcă cu o mişcare circulară

veşnică, şi anume cerurile cu stele. Trebuie să existe ceva care mişcă. Dar ceea ce mişcă şi este la rândul lui mişcat este un intermediar cu care nu putem fi mulţumiţi; trebuie să existe ceva care mişcă fără a fi la rândul său mişcat. Iar motorul nemişcat către care trimite experienţa trebuie să fie etern, substanţial, fiinţă pur actuală a cărei existenţă a fost deja demonstrată.

Dar cum poate ceva cauza mişcare fără să fie mişcat? Cauzarea fizică a mişcării presupune un contact reciproc al celui ce e mişcat cu cel ce mişcă şi deci o reacţie a celui mişcat asupra celui ce mişcă. De aceea, motorul nemişcat trebuie să cauzeze mişcare într-un mod ne-fizic, prin faptul de a fi un obiect al dorinţei. Într-un pasaj cauzarea mişcării de către motorul nemişcat e concepută ca având un caracter cvasifizic; se afirmă că primul motor nu ar acţiona pur şi simplu în mod direct asupra sferei exterioare a universului, ci doar indirect asupra sferelor interioare, dar găsindu-se în mod actual în afara universului; aceasta însă este o exprimare imprudentă asupra căreia nu trebuie insistat. Concepţia nouă a lui Aristotel este că motorul prim nu se găseşte în spaţiu.

Au existat multe dispute asupra întrebării dacă Dumnezeu este pentru Aristotel doar cauza finală a schimbării sau şi cea eficientă. Răspunsul este că Dumnezeu este cauza eficientă prin faptul de a fi cauza finală, dar nu în alt fel. Mai mult, El nu este cauza finală în sensul de a fi ceva care nu este niciodată, ci care întotdeauna trebuie să fie. El este o fiinţă nemuritoare, a cărei influenţă radiază prin univers în asemenea chip, încât orice lucru care se întâmplă – la orice nivel dacă nu luăm în considerare domeniul obscur al hazardului şi al liberului arbitru – depinde de El. El mişcă în mod nemijlocit «primul cer»; adică El cauzează rotaţia zilnică a stelelor în jurul pământului. Deoarece El mişcă datorită faptului că inspiră dragoste şi dorinţă, pare să rezulte că «primul cer» are suflet. Iar acest lucru este confirmat prin afirmaţiile din alte locuri că corpurile cereşti ar fi fiinţe vii. Mişcările soarelui, lunii şi planetelor sunt

explicate prin ipoteza unei "serii" de sfere concentrice, fiecare avându-şi polii fixaţi în învelişul următoarei sfere exterioare. Astfel, fiecare sferă transmite propria mişcare sferei următoare din interiorul ei, iar motorul prim, mişcând sfera cea mai din afară, le mişcă pe toate celelalte. El determină soarele să se mişte în jurul pământului o dată la 24 de ore, şi astfel produce alternanţa zilei şi a nopţii şi toate celelalte din viaţa terestră care sunt determinate de aceasta. Dar alternanţa anotimpurilor, cu consecinţele sale în timpul de semănat şi de cules şi de înmulţire a animalelor, e mai importantă în economia terestră, iar aceasta se datorează mişcării anuale a soarelui pe o elipsă; generarea în orice loc anume tinde să aibă loc atunci soarele se apropie de acea parte a pământului, iar distrugerea, când el se depărtează. Iar această mişcare ca şi celelalte mişcări *speciale* ale soarelui, lunii şi planetelor sunt datorate «inteligenţelor». Acestea, de asemenea, mişcă în calitatea lor de «scopuri»; adică ele mişcă prin faptul de a fi dorite şi iubite. Relaţia lor cu primul motor nu e specificată, dar, deoarece motorul prim este singurul conducător al universului, acela de care «depind cerul şi întreaga natură», trebuie să presupunem că mişcă inteligenţele ca fiind obiectul dorinţei şi al iubirii lor. Detaliile sistemului sunt lăsate obscure, dar trebuie, probabil, să concepem fiecare sferă cerească drept o unitate formată din trup şi suflet, care-şi iubeşte şi doreşte "inteligenţa" corespunzătoare.

Cum produc dragostea şi dorinţa mişcările fizice care trebuie să fie explicate? Teoria afirmă că fiecare sferă doreşte o viaţă cât mai asemănătoare cu aceea a principiului ei mişcător. Viaţa acestui principiu este o viaţă spirituală continuu neschimbată. Sferele nu o pot transmite mai departe, dar ele fac următorul lucru bun posibil prin faptul de a realiza singura mişcare fizică perfect continuă, şi anume mişcarea în cerc. Mişcarea rectilinie nu a fost luată în considerare de Aristotel pentru faptul că dacă ea este continuă necesită un spaţiu infinit, în privinţa căruia Aristotel era sceptic.

Trebuie să ne întoarcem acum la expunerea lui Aristotel asupra motorului prim. Activitatea fizică fiind exclusă de către natura sa imaterială, el îi acordă doar activitate mentală, şi numai acel fel de activitate mentală care nu datorează nimic trupului, adică cunoaşterea; şi doar acel fel de cunoaştere care nu implică niciun proces, nicio tranziţie dinspre premise spre concluzie, ci e directă şi intuitivă. Motorul prim nu e doar formă şi actualitate, ci viaţă şi gândire, iar termenul Dumnezeu, care încă nu apăruse, a început să fie folosit pentru a-l numi [*Metaph.*, Λ, 1072 b 25].

"Cunoaşterea, când nu e dependentă de simţuri şi imaginaţie, ca la om, trebuie să fie o cunoaştere despre lucrul cel mai bun; iar acesta este Dumnezeu. Obiectul acestei cunoaşteri este de aceea El însuşi. «Gândirea se gândeşte pe sine însăşi prin participarea la inteligibil, căci ea însăşi devine inteligibilă intrând în atingere cu obiectul său şi cugetându-l, astfel că intelectul şi inteligibilul se confundă devenind inteligibile». Cu alte cuvinte, prin intuiţie gândirea se găseşte ca într-un contact direct cu obiectul; deci nu avem situaţia unei cunoaşteri a unui lucru prin intermediul unui termen mediu. La fel ca în cazul senzaţiei, forma sensibilă ajunge în gândire, lăsând în urmă materia, astfel încât în cunoaştere este transportată forma inteligibilă. Iar natura gândirii este aceea de a nu avea natură proprie, ci de a fi caracterizată în întregime de ceea ce cunoaşte la un anumit moment dat; dacă ar avea o natură a ei proprie, aceasta ar interfera cu reproducerea perfectă a obiectului în mintea cunoscătoare, după cum o oglindă ce are o culoare proprie reproduce mai puţin desăvârşit culoarea obiectului oglindit. [*De An.*, 429a 13–22]. De aceea în cunoaştere gândirea şi obiectul ei au o natură identică, iar pentru a cunoaşte un obiect înseamnă a cunoaşte gândirea cuiva în felul în care ea se găseşte în procesul de cunoaştere a obiectului."[232]

---

[232] Sir David Ross, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, trad. Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus, pag. 172.

Abia după aceste repere fundamentale în aristotelism putem să înțelegem ce în-seamnă gândirea speculativă şi mai ales putem să înțelegem afirmația parmenidiană "căci este totuna a gândi şi a fi". Acesta poate fi considerat temeiul ultim în ordinea inteligibilului, ultim dinspre fizic către metafizic, iar în sens invers prima condiție fundamentală de posibilitate a ontologiei, a metafizicii şi a filosofiei în general. Toate aceste considerente vor fi articulate cu gândul fundamental aristotelic referitor la multiplicitatea sensurilor Ființei. Ființa nu este un univoc. "Ființa se concepe, dacă nu în mai multe, [sensuri] atunci măcar în patru sensuri, în mod principal: se crede, într-adevăr, a fi Ființa unui lucru şi *esența* lucrului, şi *universalul*, şi *genul*, şi, în al patrulea rând, *substratul*. (*Metaph.*, VII, 1029a). Acest orizont al inteligibilului nu poate fi întreg fără să amintim despre celebrele aporii. Gândirea care se descoperă pe ea însăşi prin gândire trebuie să se confrunte cu dificultățile specifice oricărui sistem metafizic. Am amintit că *Metafizica* are o structura mai de grabă aporetică decât una logic-deductivă. Aristotel încearcă să fixeze reperele în funcționalitatea lor. Funcționalitatea lor înseamnă confruntarea cu dificultățile. Adevărul se construieşte în filosofie nu este gata constituit urmând numai a fi inteligibilizat unilateral, universal-obiectiv. Metoda aporetică utilizată de Zenon din Elea şi de Platon în dialogul *Parmenide* este cea care va dărui "soliditatea", fermitatea şi eternitatea metafizicii aristotelice. Aşa cum spunea şi Cioran, gânditorii autentici trebuie *să gândească împotriva lor înşişi*.

Prin aporie vom înțelege "dificultate, încurcătură, [...], incertitudine: – nesiguranță (îndoială) într-o cercetare; problemă [...], subiect de controversă [...]. Pentru filosofie, socotea Aristotel, aporetica este de tot necesară, întrucât cine vrea «să găsească o dezlegare e de mare folos să ştie să pună bine problema... Cine nu ştie unde e nodul nu poate să-l dezlege» (B, 1, 995a 25–30). Deschisă, ea are a-şi adăuga mereu altele, căci istoria gândirii este, mai înainte

de toate, istoria punerii (descoperirii) problemelor. Filosofia anterioară, pe care de altfel Aristotel o cerceta ca pe o punere de probleme, în prima carte a *Metaph.*, îl confirma total. De aceea, pe o experienţă, deschidea sau programa alta, dacă nu altele. Aşadar, cele 14 probleme (urmând delimitările din ed. Ross şi Tricot ale *Metaph.*) sunt: (1) cercetarea cauzelor aparţine unei singure ştiinţe sau mai multora? Dacă ar intra în sarcinile uneia doar, cum am mai cunoaşte *principiile* care nu stau în raport de contrarietate? Căci, pentru a-şi fi suficientă sieşi, prezumtiva ştiinţă unică va trebui să ia în seamă contrariile. (Altminteri, ce-ar însemna, exemplificând, tot după Aristotel, dar din IV, 2, 1004a, 15, o ştiinţă a unului fără multiplu?) Dar cele patru cauze prime [...] nu sunt contrarii şi apoi nici nu se află toate în toate lucrurile. Cele ce sunt imobile, de pildă, cum pot să sufere acţiunea cauzei finale? Sau, cum finalitatea este explicativă în ordinea obiectelor matematice, în care mai bun sau mai rău nu are niciun sens? În urmare, mai este posibilă o singură ştiinţă când sunt atâtea lucruri care îi scapă? Trebuie deci să admitem mai multe. În acest caz, cu ce se mai ocupă filosofia? Nu cumva se află lipsită de obiect? Când şi-l revendică, nu şi-l poate justifica, iar când se vede lipsită de el, parcă printr-un masochism analitic, se descoperă posibilă şi necesară. (2) Principiile de bază cărora li se face demonstraţia ţin, laolaltă cu cauzele, de o singură ştiinţă sau de mai multe? Dacă admitem că aparţine doar uneia, cum s-ar mai diferenţia ştiinţele, iar dacă, dimpotrivă, ar cădea în sarcina tuturor, nu va mai fi posibilă o ştiinţă a lor, în universalitatea maximă. Or, în cazul în care ne-am îndoi de existenţa acesteia, cine sau ce ar mai cerceta gradul de adevăr sau de neadevăr al principiilor universale? (3) Există o singură ştiinţă a substanţelor sau mai multe? Presupunând a fi una (filosofia primă), nu se nesocoteşte natura reală a substanţelor? Şi invers: dacă sunt mai multe, căci *substanţele* însele sunt diferite, cu ce se mai ocupă filosofia primă? (4) Platonicienii admit

existența, deopotrivă, a unor substanțe sensibile și a altora inteligibile. Dacă admitem o asemenea despărțire, cum inteligibilele pot fi în sine și cauze, în același timp? Este absurdă prezumția existenței a două planuri, căci ar urma să acceptăm că lucrurile reale, deși în dependență prin participare, de cele ideale, sunt pieritoare, pe când acestea din urmă veșnice. În cazul totuși al admiterii modelului, ce ar mai fi, ca *știință*, științele sensibilului? Ori am admite că există o medicină a sensibilului și alta a inteligibilului (ceea ce e fără sens), ori suntem de acord că este numai una? Dar care? Fiind numai a inteligibilului, ce mai înseamnă ea? Fiind însă doar a sensibilului, prin postulat, n-ar mai putea fi. Dar medicina sau geometria, fiecare în parte, nu au cum să fie două. Ele se aplică sensibilului, dar se construiesc universal. (Medicul nu tratează omul în genere; dar ca știință, medicina este a universalului; Aristotel, *Metaph.*, A, 1, 981a.) (5) Cercetarea se referă numai la substanță sau și la accidentele ei? Dacă o singură știință (filosofia primă) are a se aplica substanței cu toate ale ei, ar rezulta că făcând demonstrația pentru *accidente* ar trebui s-o facă și pentru *esență*. Deci esența însăși ar trebui justificată, ceea ce ar deschide regresiunea la nesfârșit. Dar dacă proprietățile substanței intră în sarcinile altei științe, care e aceasta și cum se mai leagă de cealaltă? (6) *Genurile* sunt, oare, *elemente* și principii ale lucrurilor sau mai degrabă trebuie socotite astfel părțile prime constitutive? Exemplificând, principii ale cuvântului sunt părțile lui primitive (*phoné*) sau el își capătă identitatea prin gen, ceea ce ar însemna că prin structură? Patul este pat prin elementele lui ori ca așezare (generică) a acestora? Dintr-o parte, s-ar putea zice că elementele sunt definitorii, dar din alta, genurile, căci numai ele sunt principii ale definițiilor. (7) Admițând ca principii genurile, asupra cărora ne vom opri – asupra celor prime (mai apropiate de individuale) sau asupra celor secunde (mai depărtate)? Fiecare om este om și viețuitoare. La o primă evaluare, ceea ce este mai

general are cu atât mai mult valoare de principiu. Fiinţa ca fiinţă, în cele din urmă ca gen al genurilor, pare (şi este) explicativă în mod universal. Cum însă, mergând pe această cale, s-ar mai putea explica diferenţele specifice? (8) Cea mai grea dintre toate, aceasta e următoarea: dacă în afara individualelor nu există nimic, iar individualele sunt infinite ca număr, cum e posibilă ştiinţa a ceea ce e numeric fără sfârşit? *A.* e dublă: (a) individualele sunt o unitate, adică sunt identice cu sine şi au universalitate sau nu? Dacă ar fi doar în sine, ca sensibile, cum ar mai fi obiect al ştiinţei? Şi, încă mai mult, în ordine ontologică de acuma, ce sens ar mai avea imperisabilitatea? Nu cumva dispariţia unei forme determinate este şi absolută, nu numai relativă? Dar dacă au şi universalitate, pentru că aceasta nu este platonic-separată, cum stă aceasta şi stă ea în toate? Cele ce sunt prin natură nu par a ne pune în dificultate: omul se naşte din om, însă cele artificiale nu; un pat nu provine din altul (Arist., *Phys.*, II, 1, 192b – 193b). Iar (b), dacă individualele sunt infinite numeric şi în condiţiile în care nu ne lămurim cu raportul dintre ele şi *universal*, ce ar mai fi ştiinţa decât o descriere, prin enumerare la nesfârşit, a lor? (9) Dacă principiile n-ar fi specifice, individuante, nici chiar *Unul* şi *Fiinţa* în sine, neexistând ceva comun lucrurilor, cum ar mai fi posibilă ştiinţa? Dar dacă principiile sunt, numericeşte, unul, dacă fiecare este unul, atunci nu se vor confunda cu individualele? În urmare, nu se va putea spune că «numericeşte unul» şi «lucrul individual» sunt în identitate? (10) Oare principiile lucrurilor coruptibile sunt aceleaşi cu cele ale fiinţelor eterne? Dacă sunt aceleaşi, de unde provine deosebirea dintre ceea ce este pasager şi ceea ce este permanent? Şi care e cauza? Dacă nu, cum se explică totuşi deosebirea? (11) Şi aceasta, dintre cele foarte dificile, dar pe cât de greu de rezolvat, pe atâta de necesară în cunoaştere, ea interoghează privitor la Unu şi la Fiinţă: sunt acelaşi lucru şi atunci ne apar ca determinări ale unui al treilea termen de dincolo de ele sau sunt diferite?

Dacă nu le admitem ca de sine stătătoare, ce poate să aibă universalitate mai mare decât a lor? Dar şi socotindu-le diferite şi în sine, nu ne încurcăm tot atât de rău, presupunând două principii? (12) Principiile există ca *universaliile* sau ca individualele? Dacă sunt universale, atunci nu vor mai fi substanţe, căci ceea ce este comun nu desemnează un individual (τόδε τί), ci o *calitate* (τοιον δε). Însă, de-ar fi individuale, ar rezulta că acelaşi lucru ar fi mai multe, tot atâtea genuri. *Socrate* ar fi el însuşi, dar şi, distinct, ca om, apoi ca vieţuitoare. Totodată, cum ar mai putea fi obiect al ştiinţei? (13) Elementele sunt în potenţă sau în act? Dacă sunt în formă actuală, înseamnă că sunt realizări ale unui posibil, anterior principiilor înseşi. Iar dacă sunt posibile, nu este exclus ca să nu mai existe nimic, pentru că nu tot ceea ce este potenţial capătă fiinţă. (14) Numerele, solidele, suprafeţele, punctele sunt substanţe sau nu? Dacă nu, ce mai sunt, căci deşi nu constituie un obiect concret, ele, prin universalitate, par a avea mai multă realitate. Dacă sunt, atunci ce mai este fiinţa şi substanţa lucrurilor? [...]"[233]

Acestea ar fi reperele principale ale metafizicii aristotelice. Aporiile întregesc toată construcţia o consolidează în faţa atacurilor de orice fel. Faptul că însuşi autorul acestora este Filosoful, demonstrează dificultăţile gândirii în filosofare. Oare, ar fi posibil ca aceste dificultăţi să fie "rezolvabile" în alt sistem metafizic? Nu cumva, aporiile sunt cea mai bună dovadă a faptului că, Infinitul, despre care încercăm să vorbim în această lucrare, nu poate fi "epuizat" complet, deocamdată, numai într-un singur orizont de inteligibilizare? Ontologia şi metafizica sunt două ipostazieri ale filosoficului, două ipostazieri care se completează în special în orizontul aporeticii. Această situaţie paradoxală poate fi "depăşită" prin deschiderea permanentă

---

[233] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 80.

către cercetare, reflecţie şi interogare. Am ajuns în punctul culminant al acestei lucrări, şi anume, interpretarea ontologiilor presocratice înfăptuită de Aristotel.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

5. Interpretarea aristotelică a ontologiilor presocratice

Filosofia nu se poate constitui şi contura fără o istorie a ei. Filosofia se raportează la istoria ei. Dacă s-ar încerca o filosofie în lipsa istoriei ei, probabil că s-ar pierde semnificaţia profundă a acesteia şi n-ar mai avea un caracter unitar. De aceea putem vorbi de o istorie a filosofiei şi nu a filosofiilor. Istoria filosofiei şi filosofia însăşi ar putea fi analizate prin identitate şi diferenţă. O construcţie sistematică se face cu mijloacele istoriei.[234] Filosofia istoriei filosofiei ar putea fi sinteza dintre istoria filosofiei şi filosofie.

De altfel, ce este istoria? Veyne, bunăoară, consideră că istoria este o simplă înregistrare a trecutului. Istoria este întotdeauna a ceva. Istoria este o povestire de evenimente adevărate.[235] Filosofia nu realizează doar o simplă cronologie, trecere în revistă a evenimentelor importante, ci ea are în vedere dezvoltarea conceptuală.

Oare istoria filosofiei ne ajută să înţelegem mai bine filosofia? Se pare că da. Cu ajutorul istoriei filosofiei putem reconstrui filosofia însăşi, aceasta consolidându-se ca întreg sistematic.

În *Metafizica*, Aristotel realizează o veritabilă reconstrucţie a filosofiei greceşti. El nu realizează o scurtă trecere în revistă, o cronologie a filosofiilor anterioare, ci întreprinde

---

[234] Gheorghe Vlăduţescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pag.167.

[235] Paul Veyne, *Cum se scrie istoria?*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999, trad. Maria Carpov, pag.19.

o adevărată logică a sistemului cu un scop bine definit. Cartea I a *Metafizicii* reprezintă o analiză a filosofiei presocratice. Aristotel reprezintă cititorul cel mai complet, având analiza sistematică a presocraticilor.[236] Aristotel realizează o expunere sistematică şi critică la adresa presocraticilor. Această critică nu exprimă o agresivitate verbală din partea lui Aristotel, cu toate că le atribuie denumirea de simpli *physiologoi*. La o primă lectură am putea spune că Aristotel nu îi consideră filosofi în adevăratul sens al cuvântului, dacă este să ne gândim la filosofia primă. Critica sa este realizată dinspre metafizică către ontologie aflată în dificultatea explicării întemeiatelor, a individualelor. Se poate spune oare că Stagiritul nu a înţeles nimic din filosofia antică greacă? Nici pe departe...

Critica ar putea avea două sensuri: o critică agresivă, distructivă, care pierde orice semnificaţie şi o critică constructivă, prin care se pun în valoare anumite sensuri ascunse şi semnificaţii adecvate unei logici a sistemului. Se pare că Aristotel realizează o critică potrivită ultimului sens. Se pare că Aristotel îşi probează sistemul prin interpretarea ontologiilor presocratice. Prin analiza sa, Aristotel recuperează tradiţia şi sensul profund al filosofiei antice greceşti. Principalul ţel al cercetărilor asupra presocraticilor constă în acela de a pătrunde dincolo de acel văl până la spiritul arhaic grec.[237]

Se poate identifica aici o problemă: de ce Aristotel începe "Metafizica", Cartea I, cu reconstrucţia sistematică a filosofiei presocratice? Este oare întâmplător acest început? Se pare că nu. Reconstrucţia sistematică a filosofiei presocraticilor pare a fi chiar necesară, deoarece Aristotel porneşte de la acest fundament cu rol de întemeiere în *Metafizica* sa pentru a ajunge la Principiu ca principiu (Fiinţa ca fiinţă), adică

---

[236] Gheorghe Vlăduţescu, *op. cit.*, pag. 154.

[237] W.K.C.Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad.Mihnea Moise, Ioan Lucian Muntean, vol. I, pag. 19.

substanţa. În acest sens, prima carte a "Metafizicii" poate fi privită ca un fel de "program" filosofic, de "proiect".

Este dezirabil ca reconstrucţia istoriei filosofiei presocraticilor să nu fie închisă, ci să lase loc interpretărilor. De asemenea, istoria filosofiei greceşti poate fi privită ca întreg alcătuit din părţi sau "fragmente" care reprezintă filosofia fiecărui presocratic.

Dacă avem în vedere o filosofie sistematică, atunci am putea-o gândi ca filosofie lipsită de autori, adică o filosofie în care să nu ne intereseze în mod special viaţa presocraticilor decât ca specific al acelei epoci, în acest caz ceea ce prezintă interes este logica sistemului aristotelic. Aristotel consideră că principiul funcţionează deopotrivă material şi formal, că este unic şi unitar, că este început.

Lectura aristotelică se poate desfăşura pe două niveluri: unul de suprafaţă, negativ, de respingere şi altul profund, de acceptare şi integrare.[238] Ceea ce prezintă interes este al doilea nivel de lectură. Din perspectiva demersului nostru istoria filosofiei înfăptuită de Aristotel articulează toate ontologiile presocraticilor ca fiind ipostazieri ale inteligibilizării *apeiron*-ului anaximandrian înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită". Dacă privim ontologiile presocraticilor ca fiind ipostazieri luate fiecare în parte nu vor fi auto-suficiente, însă strânse laolaltă în sistemul metafizic aristotelic se vor completa, se vor susţine reciproc formând Filosofia. Aşadar, vom porni în călătoria noastră de la cartea I a *Metafizicii* aristotelice. Stagiritul consideră că înaintaşii săi s-au apucat să filosofeze datorită "uimirii"[239] Uimirea sau "starea de perplexitate", cum avea s-o numească Heidegger în introducerea celebrei sale lucrări *Fiinţă şi timp* este orizontul filosofării presocraticilor. Din perspectiva celor patru cauze sau raţiuni de a fi: formală,

---

[238] Gheorghe Vlăduţescu, *op. cit.*, pag. 155.

[239] Aristotel, *Metafizica*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, trad. Andrei Cornea, pag. 60.

materială, eficientă şi finală, Aristotel va porni în articularea ontologiilor presocraticilor. Cei mai mulţi – consideră Stagiritul – se referă numai la cauza materială. "Dintre primii care s-au îndeletnicit cu filosofia, cei mai mulţi au socotit drept principii ale tuturor lucrurilor, doar pe acelea de tipul *materiei*, de unde provin toate cele-ce-sunt, şi care este întâia lor sursă şi ţinta finală a nimicirii lor. *Fiinţa lumii* ca atare ar rămâne permanentă, dar s-ar modifica în efectele sale. Pe aceasta ei au numit-o *element* «στοιχειον» şi prin-cipiul al celor-ce-sunt. De aceea, ei cred că nimic nu se naşte şi nimic nu piere, dat fiind că aceeaşi natură se conservă mereu [...]. Căci mereu persistă o anumită natură – fie una, fie mai multe decât una – din care se nasc toate cele, ea însă conservându-se.

Dar asupra mulţimii şi a aspectului unui astfel de principiu nu toţi au aceeaşi opinie.

Thales, începătorul acestei filosofii, susţinea că *apa* este principiul (de aceea el afirma că şi pământul stă pe apă), creându-şi această reprezentare deoarece vedea că hrana tuturor fiinţelor este umedă şi că însuşi caldul se naşte din umed şi trăieşte prin umezeală (iar originea naşterii este *începutul*, principiul a toate cele). Thales şi-a format deci respectiva concepţie din aceasta pricină, dar şi fiindcă toate semînţele au o natură umedă, iar apa este principiul naturii pentru făpturile umede.

Sunt şi unii care consideră că şi oamenii străvechi, ce au trăit cu mult înaintea generaţiei de acum, au vorbit în acelaşi fel despre natură atunci când s-au referit la zei: căci ei i-au pus pe Oceanos şi pe Thetis să fie părinţii genezei, iar jurământul zeilor se face pe o apă, cea numită de ei Styx. Or, e mai vrednic de cinste ce e mai vechi, iar lucrul pe care se jură este cel mai vrednic de cinste.[...]

Pe de altă parte, Anaximenes şi Diogene [din Apollonia] aşază drept principiu prin excelenţă al corpurilor simple *aerul*, înaintea apei, în timp ce Hippasos din Metapont şi Heraclit din Efes fac acelaşi lucru cu *focul*. Empedocle

consideră *patru principii*, adăugând pământul ca pe un al patrulea principiu la cele trei menționate mai sus. (Aceste principii – spune el – persistă veşnic şi nu se nasc, afară dacă nu sporesc sau scad în cantitate, adunându-se laolaltă într-o unitate şi despărțindu-se din ea.)

Anaxagoras din Clazomene, care era mai vârstnic decât Empedocle, dar ale cărui lucrări sunt posterioare, susține că principiile sunt *infinite* la număr. El afirmă că aproape toate *materiile omogene*, la fel ca focul sau apa, apar şi dispar doar prin unire şi prin despărțire, altminteri /în sens absolut/ ele nici nu apar, nici nu pier, ci persistă veşnic."[240]

Care este problema cu Thales, Anaximenes, Heraclit, Anaxagoras? Din perspectiva aristotelică nu pot explica mişcarea întemeiatelor, deoarece au avut în vedere numai cauza materială. Pentru a putea explica mişcarea este nevoie de o cercetare suplimentară.

"Aceia care, de la început, s-au angajat într-un atare demers şi care au afirmat că substratul este unu nu s-au simțit deloc în dificultate. Ci chiar, cel puțin unii dintre cei ce iau în considerație un singur principiu şi procedând de parcă ar fi fost subjugați de această cercetare susțin că Unu este imobil şi la fel de imobilă este întreaga natură, nu numai în raport cu naşterea şi pieirea (această opinie este veche şi acceptată de toată lumea), ci şi în raport cu orice altă transformare. Acest punct le este caracteristic lor. [eleaților]

Dintre cei care afirmă că Universul este Unu, nimănui nu i s-a întâmplat să conceapă o astfel de rațiune de a fi /a originii mişcării/, cu excepția lui Parmenide, iar acestuia – doar în măsura în care el aşază drept rațiuni nu doar pe Unu, ci şi, cumva, pe Doi."[241]

În situația în care aceste dificultăți sunt depăşite cum este cazul lui Parmenide, va fi "sacrificată" "unicitatea"

---

[240] *Ibidem*, pag. 66.
[241] *Ibidem*, pag. 67.

originară a principiului. Filosofii presocratici au fost confruntaţi cu dificultăţi în gândirea relaţiei Temei-întemeiate. Fie mişcarea nu a putut fi explicată, fie temeiul nu a mai fost gândit ca fiind Unu. Totuşi, în cazul lui Anaxagoras, am înclina să credem că datorită *nous*-ului aceste dificultăţi au fost depăşite. Numai că folosirea *inteligenţei* pe post de principiu ordonator complică şi mai mult problemele. "[...] Anaxagoras se serveşte de Intelect ca de o *maşinărie de scenă* ca să explice facerea Universului; atunci când se află la încurcătură, neştiind din ce cauză există, cu necesitate, lumea, aduce Intelectul într-ajutor. Dar, în celelalte situaţii, vede drept raţiune a devenirii orice mai degrabă decât Intelectul"[242] Cu toate că iniţial Aristotel îl apreciase oarecum pe Anaxagoras faţă de ceilalţi presocratici. "Ei bine, atunci când cineva a afirmat că *un Intelect «nous»* se află în lume, după cum se află şi în vietăţi, el fiind raţiunea ordinii şi a întregii armonii din natură, respectivul filosof a apărut drept un om dezmeticit faţă de cei de dinainte care vorbeau brambura."[243] Folosirea *nous*-ului este nejustificată, nonautentică, deoarece – în viziunea lui Aristotel, şi anterior lui în viziunea lui Platon – intelectul este "soluţia salvatoare" în cazul dificultăţilor conceptuale, în sensul că există o separaţie între *nous* şi *homoiomerii*, separaţie care persistă. Consecinţa care se poate deduce din această separaţie este "dublarea" principiului. Dacă homoiomeriile şi *nous*-ul ar fi fost ipostazieri ale principiului aşa cum sunt cele patru cauze aristotelice, Anaxagoras s-ar fi putut înscrie în orizontul de gândire al Stagiritului. Am fi avut cauza materială, adică homoiomeriile şi cauza eficientă responsabilă cu mişcarea şi anume *nous*-ul. Aristotel consideră că Anaxagoras nu a făcut distincţia între *nous* şi *psyché*, "«în multe locuri el spune că acea cauză a ceea ce este bun şi drept este Intelectul, dar în altele el arată că este *psyché*;

[242] *Ibidem*, pag. 69.
[243] *Ibidem*, pag. 67.

fiindcă el spune că Intelectul este în tot ceea ce trăieşte, atât mare cât şi mic, atât înalt cât şi umil, pe când Intelectul în sensul de înţelepciune nu pare să fie în toate animalele, şi nici chiar în toţi oamenii»"[244]

La fel stau lucrurile şi în cazul lui Empedocle. Despre Iubirea şi despre Ura lui Empedocle a mai vorbit şi Hesiod în viziunea lui Aristotel. "S-ar putea bănui însă că Hesiod, cel dintâi, a cercetat o astfel de raţiune de a fi, chiar dacă şi altul a mai stabilit drept principiu al firii Iubirea ori Dorinţa, precum Parmenide. Acesta din urmă, introducând relatarea despre geneza Universului, spune: «*Mai întâi de toţi zeii, ea /Zeiţa/ produse Iubirea*» [fr. 13]; pe câtă vreme Hesiod spune: «*Mai întâi de orice a fost Haosul şi apoi larga Glie şi Iubirea care se distinge printre nemuritori*» [*Theog.* 16-30], dat fiind că este necesar să existe în lume o raţiune care să mişte şi să reunească lucrurile. Acum, în ce fel trebuie distribuită prioritatea acestora, să ne fie îngăduit să discutăm mai târziu.

Deoarece însă, în natură, apar a exista şi cele contrare binelui – fiind prezente astfel nu numai frumosul şi ordinea, dar şi dezordinea şi urâtul, iar cele rele sunt mai numeroase decât cele bune şi cele urâte – decât cele frumoase, cineva a introdus atât Prietenia, cât şi Ura, fiecare din ele fiind raţiunea lucrurilor frumoase, respectiv a celor urâte. Dacă s-ar da curs acestor spuse, privind către sensul lor şi nu către bălmăjeala lui Empedocle, s-ar afla Prietenia ca fiind raţiunea de a fi a celor bune, şi Ura – raţiunea celor rele. Astfel că, dacă s-ar afirma că Empedocle a declarat, într-un fel, şi chiar faptul că el, primul, a declarat răul şi binele ca fiind principii, ar fi cu totul corect, dacă este adevărat că binele însuşi este raţiunea de a fi a tuturor celor bune [iar răul – a celor rele].

Toţi aceşti cugetători, după cum spuneam, şi până la Empedocle, apar a fi abordat *două raţiuni de a fi* dintre cele

---

[244] W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999, trad. Diana Roşculescu, Vol. I, pag. 182.

/patru/ pe care noi le-am distins în *Fizica* – anume, *materia* şi *originea mişcării*. Totuşi, ei le-au abordat confuz şi deloc limpede, aşa cum se bat cei neexersaţi la gimnastică; aceştia, purtaţi de jur-împrejur, dau adesea lovituri bune, dar, lipsiţi fiind de ştiinţă, nici ei, aşa cum nici filosofii respectivi, nu par să ştie ce spun sau ce fac. Căci aproape că ei nu se slujesc, decât în mică măsură, /de raţiunile invocate/.[...]

Empedocle se serveşte mai mult decât Anaxagoras de raţiuni, dar totuşi insu-ficient şi nici nu-şi găseşte acordul cu el însuşi. Căci, atunci când Universul se desface în elemente din cauza Urii, atunci focul se strânge într-o unitate, şi la fel /face/ fiecare dintre celelalte elemente. Iar când, iarăşi, datorită Dragostei, Universul se adună în unu, este necesar atunci ca părţile fiecărui element să se disperseze din nou.

Empedocle, în raport cu predecesorii săi, a fost primul care a introdus o diviziune a raţiunilor de a fi, aşezând nu o singură raţiune a mişcării, ci două şi potrivnice. De asemenea, el, cel dintâi, a vorbit despre cele patru aşa-numite *elemente*, de tipul materiei. (Totuşi, el nu se serveşte /ca atare/ de patru elemente, ci, de fapt, de numai două – anume, de foc luat pentru sine însuşi, pe de-o parte, şi, pe de altă parte, de cele contrare lui – pământ, aer şi apă – ca fiind acestea o singură natură" [245]

Se observă faptul că Aristotel le "reproşează" presocraticilor inconsecvenţa acestora în utilizarea principiului sau a principiilor în explicaţia întemeierii multiplicităţii individualelor. Fie au utilizat numai o singura ipostaziere, de regulă cea materială, fie au utilizat cel mult două, inconsecvenţa este observabilă în opinia Stagiritului. Marea dificultate a presocraticilor este problema întemeierii. Cum se trece de la Temei la întemeiate? Temeiul poate fi inteligibilizat separat de întemeiate, bunăoară Parmenide. Dar ce mai reprezintă Temeiul fără întemeiate şi fără să

[245] Aristotel, *Metafizica*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, trad. Andrei Cornea, pag. 69.

în-temeieze? Toate aceste dificultăți au fost semnalate de Aristotel în istoria sa filosofică. Despre Empedocle, Aristotel spune că folosirea celor două cauze eficiente: *Philia* și *Neikos*, complică și mai mult explicația alcătuirii lucrurilor sau a perisabilității acestora. "Dacă Ura desparte elementele primordiale din Unu, ea ajută în același timp la constituirea lucrurilor. Iar dacă Prietenia reunește elementele din Unu, înseamnă că ea nimicește totodată lucrurile."[246] Adică invers față de ce și-a dorit Empedocle. Mai mult chiar, Empedocle nu are în considerare, nu vorbește despre niciun fel de cauză a schimbării, ci pur și simplu descrie cum stau lucrurile. (*Metaph.*, III, 1000b) Toate aceste procese ale schimbărilor întemeiatelor trebuie să fie explicate, în viziunea Stagiritului, prin conturarea condițiilor necesare și suficiente. Aceasta este explicația întemeiată și nu este suficientă numai simpla descriere, așa cum procedează Empedocle. În fond, dacă principiul sau principiile sunt "nepieritoare" care sunt temeiurile necesare și suficiente pentru a se trece la o multiplicitate de întemeiate pieritoare? Cum putem explica acest aspect fundamental în Univers? Este necesară schimbarea sau nu este? Empedocle nu ne oferă nicio explicație, consideră Aristotel. "Filosofii naturii, precum Empedocle, /au luat cealaltă cale/ [față de pitogoricieni și platonicieni]. El spune ce este unul, ca și când l-ar explica printr-un termen mai cunoscut: căci s-ar părea că el susține că *unu este Prietenia* (căci ea este rațiunea de a fi una pentru toate cele). Alți filozofi invocă drept unu și ceea-ce-este focul, alții – aerul, din care lucrurile își trag ființa și devenirea." (*Metaph.*, III, 10001a) Parcă întrezărim deja, obiecția fundamentală heideggeriană referitoare la diferența ontologică dintre Ființă (*Sein*) și ființare (*Seiende*). Tradiția metafizicii în viziunea gânditorului german "a confundat" ființa" cu ființarea". Vom vedea în ultimul capitol al acestei lucrări.

---

[246] *Ibidem*, pag. 132.

Cum vor sta lucrurile în cazul atomiştilor? "Leucip şi însoţitorul lui, Democrit, aşază drept elemente *plinul* şi *vidul*, susţinând că unul este ceea-ce-este, iar celălalt – ceea-ce-nu-este, anume plinul şi solidul ar fi ceea-ce-este, iar vidul – ceea-ce-nu-este. (De aceea, că ceea-ce-este are realitate cu nimic mai mult decât ceea-ce-nu-este, deoarece corpul nu are mai multă realitate decât vidul.) Aceste elemente sunt raţiunile lucrurilor, raţiuni luate ca materie. Şi aşa cum cei ce postulează pe Unu drept Fiinţa-substrat fac să fie generate celelalte lucruri prin alterările acesteia, considerând rarul şi densul drept principii ale alterărilor, la fel şi Leucip şi Democrit afirmă că diferenţierile sunt raţiunile lucrurilor. Iar diferenţierile ar fi, după ei trei: *figura, ordinea* şi *poziţia*. Astfel, ei spun că ceea-ce-este suportă diferenţieri numai prin proporţie, atingere şi orientare: dintre acestea, «proporţia» – /cum spun ei/ – este figura, «atingerea» este ordinea, iar «orientarea» este poziţia. Aşa de pildă, A se deosebeşte de N prin figură, AN de NA prin ordine, iar Z de N prin poziţie. Cât despre analiza mişcării, de unde şi în ce fel ajunge ea la lucruri, ei şi-au îngăduit, la fel ca ceilalţi, să fie leneşi."[247] Aceeaşi problemă a explicării mişcării. Aristotel nu se mulţumeşte numai cu "căderea" atomilor. Mişcarea la nivelul întemeiatelor este mult mai complexă şi nu poate fi redusă numai la "căderea" atomilor. De aceea au fost catalogaţi ca fiind mai leneşi atomiştii. În acest orizont de inteligibilizare a temeiului, probleme serioase de conceptualizare apar şi în cazul vidului. Se ştie faptul că atomiştii acceptau existenţa vidului. În *Fizica*, cartea a IV-a capitolele 6 – 10, Aristotel prezintă mai multe obiecţii referitoare la conceptualizarea vidului. Susţinătorii vidului consideră că semnificaţia acestuia ar fi aceea de spaţiu fără corp sau corpuri. Spaţiul, în acest orizont, ar fi un fel de receptacul sau vas. Când este gol este vidul. Interesant este faptul că în cazul lui Anaxagoras, aerul care umple spaţiul

[247] *Ibidem*, pag. 70.

fără corpuri este la rându-i tot un corp. Care ar fi argumentele celor care susţin existenţa vidului? Atomiştii, în special, consideră că: 1) fără vid nu ar exista mişcarea corpurilor dintr-un loc în altul, nefiind posibilă, întrucât plinul nu poate primi nimic; Melissos dovedeşte tocmai pe acest temei imobilitatea universului, vidul fiind pentru el nefiinţa; 2) condensarea şi rarefierea corpurilor, fapte de constatare în experienţă, deci netăgăduibile, presupun existenţa vidului, fără de care n-ar fi posibile; 3) nutriţia şi creşterea fiinţelor vii presupun şi ele existenţa vidului. Şi pitogoricienii admit existenţa vidului care pătrunde tot universul separând şi delimitând lucrurile. Aristotel porneşte în primul rând de la semnificaţia pe care i-au aplicat-o vidului presocraticii. Vidul este locul în care nu există nimic. Această propoziţie se întemeiază pe faptul că toate existenţele sunt corporale. Eliminând existenţele corporale din spaţiu rămâne vidul. Aristotel spune în *Metafizica* (A, I, 8, 998b) că "există şi fiinţe incorporale". Stagiritul respinge argumentele în favoarea existenţei vidului: 1) din realitatea mişcării locale nu rezultă în mod necesar existenţa vidului; mişcarea locală nu este singura, mai există şi alterarea, lucrurile se pot mişca local înlocuindu-se reciproc, cum se vede în vârtejul corpurilor fluide, fără a mai fi nevoie de un interval în afara corpurilor în mişcare; 2) condensarea se poate explica nu prin strângerea în vid, ci prin expulzarea unei părţi a corpului condensat, aşa cum apa alungă prin comprimare aerul pe care-l conţine; 3) la corpuri creşterea se poate explica prin adăugare, aşa încât ea nu constituie o probă valabilă pentru existenţa vidului. Mai mult decât aceste argumente, nu există vid separat de corpuri, deoarece în vid nu este posibilă mişcarea pentru că orice corp în vid neîntâmpinând nicio rezistenţă ar avea o viteză infinită, şi în vid nu are sens să vorbim despre diferenţieri de tipul jos – sus sau la stânga – la dreaptă. Vidul interior corpurilor iarăşi nu poate exista deoarece, dilatarea şi condensarea corpurilor pot fi explicate fără a mai fi nevoie de ipoteza existenţei

vidului, şi anume prin distincţia fundamentala aristotelică potenţă – act. Dacă atomii sunt infiniţi ca număr, aşa cum susţin Democrit şi Leucip, ar rezulta şi faptul că mişcarea ar fi eternă. Or acest fapt, arată Aristotel, antrenează grave dificultăţi în negarea repausului.

În capitolul 5 din cartea A a *Metafizicii*, Aristotel vorbeşte despre pitagoricieni. Aceştia au realizat oarecum un progres faţă de presocraticii menţionaţi, deoarece s-au preocupat mai mult cu matematicile decât cu cercetarea fizicală. "Hrăniţi, aşadar, cu matematici, ei au socotit că principiile acestora sunt şi principiile tuturor lucrurilor. Or, deoarece pentru matematici numerele sunt, prin natură, primele elemente, li s-a părut potrivit să examineze numeroase analogii ale celor-ce-sunt şi ale celor-ce-devin mai degrabă cu *numerele* decât cu focul, pământul şi apa. Au socotit că o anumită calitate «πάθος» a numerelor este dreptatea, o alta - sufletul şi inteligenţa, o alta – buna ocazie, şi în acelaşi fel /au procedat/ cu fiecare în parte; apoi au văzut că în numere rezidă atributele armoniilor muzicale şi discursurile.

Astfel, fiindcă în toate privinţele li s-a părut că întreaga natură se aseamănă cu numerele şi că numerele sunt primele /principii/ ale întregii naturi, au conceput elementele numerelor ca fiind elementele tuturor lucrurilor şi au socotit că *Cerul întreg este armonie şi număr*. Şi ei colecţionau acele analogii dintre numere şi armonii muzicale cu revoluţiile şi părţile Cerului şi cu întreaga alcătuire a Universului şi le puneau în armonie. Iar dacă ar fi lipsit ceva de acolo, se făceau luntre şi punte ca întreaga construcţie să fie coerentă. Iată un exemplu: dat fiind că Decada pare a fi ceva perfect şi care cuprinde întreaga natură a numerelor, la fel şi corpurile mişcătoare de pe Cer trebuie – spun ei – să fie *zece*; fiind însă numai nouă corpuri vizibile, imaginează ca pe un al zecelea corp Antipământul. [...]

Căci şi ei par să considere numărul principiu, /luat/ şi drept materie pentru lucruri, /luat/ şi ca proprietate şi dispunere [...]. Or, elementele numărului sunt parul şi

imparul, iar dintre ele, primul este limitat, în timp ce al doilea este nelimitat; unu este alcătuit din ambele /limita şi nelimitatul/ (căci el este deopotrivă şi par şi impar).

Ei mai afirmă şi că numărul purcede din unu, iar întregul Cer, după cum s-a spus, este număr.

Alţi pitagoricieni susţin ca principiile sunt zece, formulate în concordanţă cu o serie ordonată [...]

limita şi nelimitatul;
imparul şi parul;
unu şi mulţimea;
dreapta şi stânga;
masculin şi feminin;
în repaos şi în mişcare;
rectiliniu şi curb;
lumină şi întuneric;
bun şi rău;
pătrat şi dreptunghi

În acest fel se pare că a conceput lucrurile şi Alcmaion din Crotona, fie că a luat această idee de la ceilalţi pitagoricieni, fie că ei au luat-o de la Alcmaion. căci Alcmaion, în putere pe vremea batrâneţii lui Pitagora, s-a exprimat asemănător cu acei pitagoricieni. El afirmă că majoritatea caracteristicilor omeneşti sunt date în cupluri; se referă la contrarii, divizate însă nu în felul în care au procedat ceilalţi pitagoricieni /ca mai sus/, ci luate întâmplător, precum alb-negru, dulce-acru, bun-rău, mare-mic. Oricum, Alcmaion a lăsat baltă şi rău definite restul chestiunilor, în schimb, pitagoricienii au arătat câte şi care sunt /cuplurile de/ contrarii.

Aşadar, din partea atât a lui, cât şi a celorlalţi se poate afla doar că principiile lucrurilor sunt sub forma unor contrarii, iar de la ceilalţi /pitagoricieni/ se poate afla şi câte sunt, şi care sunt aceste principii. Dar cum pot fi ele reduse la principiile discutate înainte nu se analizează şi cu claritate de către pitagoricieni. Ei par să aşeze elementele *în genul materiei*. Căci afirmă că Fiinţa constă şi este plămădită din aceste elemente, ce-i sunt imanente. [...]

Se poate, de aici, înţelege suficient concepţia acelor vechi filosofi care au afirmat că elementele naturii *sunt mai multe.*

Există însă şi filozofi care au susţinut despre Univers că ar consta dintr-o *singură natură*, dar nu toţi vorbesc despre el că în acelaşi fel ar fi bun, nici că în acelaşi fel s-ar conforma naturii. În vederea cercetării de faţă asupra raţiunilor de a fi, luarea în discuţie nu are rost. (Căci ei nu procedează precum unii dintre *filosofii naturii* [*fysiologoi*], care, considerând şi ei că ceea-ce-este este Unu, totuşi fac să existe o generare din Unu ca dintr-o materie, ci ei vorbesc într-alt fel: căci filosofii naturii adaugă mişcarea, *făcând măcar să existe o generare a Universului, în timp ce ceilalţi / eleaţii/ pretind că el este imobil.*)"[248]

Gândirea contrariilor aşa cum au procedat pitagoricienii nu este suficientă, putem să spunem utilizând termenii aristotelici că este necesară dar nu şi suficientă pentru explicarea întemeierii. În plus, numerele pot fi aplicate în ordinea matematicilor în special, însă Universul în totalitatea sa nu se reduce numai la numere. Există situaţii în care întemeiatele nu mai pot fi gândite şi reduse numai la universul matematicilor numerelor.

Faţă de eleaţi Aristotel are o viziune împărţită între admiraţia, totuşi pentru "finetea" argumentelor lui Parmenide şi "ironie" faţă de argumentele atacabile din perspectivă logică susţinute de Melissos sau de Zenon sau de Xenophanes. "Parmenide, totuşi, care examinează mai cu atenţie lucrurile, pare să spună ceva cu sens: căci alături de ceea-ce-este, el socoteşte că *ceea-ce-nu-este e nimic.* De aici, cu necesitate, el consideră că ceea-ce-este e Unu şi nimic altceva. (Despre această chestiune am vorbit în *Fizica*). Fiind însă silit să se plieze lumii aparente, el acceptă că Unu este conform raţiunii, în timp ce Multitudinea este conformă cu senzaţia şi, astfel, el iarăşi aşază două raţiuni, două principii – caldul şi recele, vorbind despre

---

[248] *Ibidem*, pag. 74.

acestea ca despre foc şi pământ. Dintre acestea, el situează caldul de partea lui ceea-ce-este, iar recele – de partea lui ceea-ce-nu-este."[249] Aşadar, unicitatea Principiului va fi în cele din urma sacrificată pentru recuperarea întemeiatelor. Aceasta se întâmplă în cazurile în care "separaţia" Temei –întemeiate este menţinută. Aristotel va fi fost perfect îndreptăţit să-i amendeze pe eleaţi, în special pe "maestrul" Parmenide.

În cazul lui Zenon, elevul lui Parmenide din Elea, îi va fi mai uşor lui Aristotel, deoarece creatorul *Organon*-ului are la îndemână principiile logicii. Autorul *Respingerilor sofistice* va demonstra inconsistenţa argumentelor lui Zenon, erorile şi confuziile pe care acesta le comite în celebrele sale aporii. Parmenide şi Zenon întâmpină o serioasă dificultate în explicarea multiplicităţii întemeiatelor şi mai ales a mişcării.

"Dar, dacă Ceea-ce-este în sine şi Unul în sine sunt *ceva subzistent*, e greu de înţeles cum va mai exista altceva în afara lor, adică cum vor putea fi lucrurile mai multe decât unul /singur/. Într-adevăr, *ceva diferit de ceea-ce-este nu există*, încât e necesar ca, după cum crede Parmenide, toate lucrurile să fie una, cât şi ca aceasta să fie ceea-ce-este. dar în ambele moduri este dificil de conceput lucrurile. [...]

În plus, dacă Unul în sine este indivizibil, conform cu concepţia lui Zenon nu ar mai exista nimic. (Căci lucrul pe care nici prin adaos, nici prin scoatere el nu-l poate face nici mai mare, nici mai mic, el îl consideră inexistent, fiind limpede că, la el, ceea-ce-este e mărime; iar dacă e mărime, va fi corporal, corpul *fiind* extins în toate dimensiunile. Iar pe restul lucrurilor el le consideră că pot cumva deveni mai mari prin adaos, dar în alt sens nu le consideră astfel: de pildă, consideră capabile să se mărească suprafaţa şi linia, în timp ce punctul şi unitatea – nu, /ca fiind ele fără dimensiune/).

---

[249] *Ibidem*, pag. 75.

Numai că Zenon raţionează fără fineţe: este posibil să existe ceva indivizibil, de unde rezultă că există o apărare împotriva aporiilor lui Zenon. (El nu poate face ca un atare lucru, /indivizibil, fără dimensiune/ fiind adăugat, să ducă la o mărire în dimensiune, dar poate să-l facă să ducă la o mărire în număr.) În *Fizica*, cartea a V-a, capitolul VI, Aristotel consideră că marea eroare pe care o comite Zenon constă în aceea că mişcarea este considerată a fi alcătuită din părţi indivizibile de mişcare, când, în realitate ea este un proces continuu, şi ca atare, ca orice continuu, nu poate fi alcătuit din părţi indivizibile.

Dar în ce fel va exista mărime dintr-un astfel de unu / fără dimensiune/, sau din mai multe de acelaşi fel? Aceasta este echivalent cu a afirma că linia se compune din puncte.

Dar, chiar dacă se admite că numărul – după cum susţin unii – provine din Unul în sine şi dintr-un ne-unu oarecare, deloc mai puţin trebuie cercetat de ce şi în ce fel ceea ce devine /din Unu/ va fi când număr, când mărime, dacă e adevărat că non-unul ar fi inegalitatea şi că ar exista aceeaşi natură/ pentru acestea ambele/. Căci nu e limpede nici cum mărimile ar putea proveni din Unu şi din Inegalitate, nici /cum ar putea proveni/ din vreun număr şi din Inegalitate."[250]

Toate aceste repere sunt întregite de ceea ce spune Aristotel în *Fizica*. Cunoaşterea aristotelică porneşte de la un minim dat cognitiv, subiectul cunoscător se află în acelaşi plan cu realul de cunoscut. Acest aspect va fi reluat în sec. XX de Heidegger, după cum vom vedea. Semnificaţia fundamentală şi privilegiată a existenţei este cea de "substanţă" (*ousia*). Ca substanţă existenţa reprezintă cauza şi principiul. Existenţa (echivalentă cu substanţa) poate fi cauză şi principiu, în ultimă instanţă, numai ca formă. Principiile nu pot fi nici infinite ca număr, deoarece

[250] Aristotel, *Metafizica*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, trad. Andrei Cornea, pag. 137.

cunoaşterea ar fi imposibilă, nici nu e numai unul singur, deoarece este extrem de dificil de gândit relaţia Temei-întemeiate dacă Temeiul este unul. Numărul principiilor trebuie să fie trei: forma, materia şi privaţiunea. Dacă *Fizica* ca filosofie secundă se ocupă cu problema gândirii mişcării la nivelul întemeiatelor, filosofiei prime sau *Metafizicii* îi revine problema postulatelor nedemonstrabile, care sunt instituite prin gândire noetică, directă, intuitivă. Fără aceste postulate nu se poate construi niciun sistem metafizic. Dacă avem pretenţia să demonstrăm totul cădem inevitabil în regresiunea la infinit, ruinătoare pentru cunoaştere în viziunea Stagiritului.

Marea dificultate a eleaţilor se referă la absolutizarea unilaterală a noţiunilor de existenţă şi de unitate, care nu sunt univoce. Încărcătura lor semantică este bogată şi trebuie să fim atenţi la toate nuanţele, ne previne Aristotel. De aceea, Zenon şi Melissos sunt gânditori fără fineţe în argumente. Fineţea în argumente provine de la sesizarea nuanţelor conceptuale, de la faptul că există mai multe "faţete", mai multe "ipostazieri" conceptuale. Dacă ne plasăm numai într-un singur sens riscăm să întâmpinăm serioase dificultăţi în gândire. Este cazul lui Zenon şi în special al lui Melissos, care deduce fără niciun temei imobilitatea lumii fizice din unitatea ei. Unitatea care este constituită dintr-o singură parte, se poate foarte bine mişca în sine. În care caz de ce nu s-ar mişca şi în întregul ei? Şi de ce n-ar exista alterare şi pentru unitate? Toate acestea ar trebui să fie dovedite. Parmenide comite eroarea de a lua existenţa în sens absolut, când e clar că accepţiile ei sunt multiple, întrucât nimic nu împiedică ceva să existe, nu numai ca fiinţă absolută, ci şi ca o anumită nefiinţă, – cum sunt potenţialitatea sau privaţia, care, fără să fie existenţe absolute, nu se reduc nici la purul neant.[251]

---

[251] A se vedea capitolul 2 şi 3 din Cartea I a *Fizicii* lui Aristotel.

În cazul lui Heraclit, teza acestuia privind unitatea contrariilor este deficitar argumentată, în sensul că statutul existenţei devine problematic. Dacă un întemeiat devine identic cu contrariul său, nefiind nici ceea ce este el, nici ceea ce nu este el, pe temeiul acestei teze se ajunge la anularea existenţei, existenţa nemaifiind nimic, nici ce este, nici ce nu este. Iată de ce principiile lumii fizice nu trebuie să fie reduse numai la unul singur (eleaţii, Heraclit) ele trebuie să fie mai multe, trei la număr aşa cum arată Aristotel. În cartea Gamma (IV), capitolul 7, din *Metafizica*, Aristotel consideră că "teoria lui Heraclit, care susţine că toate sunt şi nu sunt, pare să considere că toate /afirmaţiile/ sunt adevărate, iar teoria lui Anaxagoras, /care pretinde/ că există ceva între termenii contradictorii, /pare să susţină/ că toate sunt false. Căci atunci când totul s-ar amesteca /după cum crede Anaxagoras/ – amestecul nu este nici bun nici non-bun încât nu se poate spune /despre el/ nimic adevărat." Adică, din perspectiva principiilor logicii: noncontradicţie, identitate şi terţul exclus, Heraclit ar contesta noncontradicţia, în timp ce Anaxagoras ar contesta principiul terţului exclus.

În capitolul IV al primei cărţi din *Fizica*, este criticată concepţia lui Anaxagoras, potrivit căreia numărul principiilor lumii fizice ar fi nelimitat. Anaxagoras admite că lumea fizică ar fi alcătuită dintr-o multiplicitate nedeterminată de elemente materiale ireductibile, lucrurile din natură generând separarea acestor elemente din amestecul lor primordial indistinct. Această teorie spune Aristotel, contrară principiilor oricărei ştiinţe se loveşte de dificultăţi insurmontabile în problema divizibilităţii părţilor elementare, a separării calităţilor şi a lucrurilor şi în aceea a trebuinţei unui scop care, dând forma lucrurilor naturale, dă socoteală de modul cum sunt generate acestea. Multiplicitatea lumii poate fi explicată fără să ne complicăm cu acel amestec primitiv de care vorbeşte Anaxagoras, prin utilizarea potenţialităţii. Carnea şi osul, ca părţi ale animalului, nu pot atinge orice grad posibil de mărime sau

de micime, cum pretinde Anaxagoras. De asemenea, dacă toate lucrurile preexistă în totul, rezultă că bunăoară carnea s-ar putea extrage din apă prin separare, în care ar urma să preexiste, şi invers – ceea ce este absurd. Singurul aspect inatacabil în cazul lui Anaxagoras este *nous*-ul ca intelect intuitiv. Aristotel va preţui extrem de mult *nous*-ul. Este facultatea prin care vor fi instituite primele principii şi cauze, postulatele sistemului metafizic, singura posibilitate prin care putem să "evadăm" din regresiunea la infinit.

Am pomenit despre Thales, Anaximenes, Empedocles, Anaxagoras, Heraclit Democrit, Leucip, Pythagoras, Parmenide şi discipolii acestora. În cazul celor care au inteligibilizat Temeiul în maniera fizicalistă, prin elemente (apă, foc, aer, pământ) nu pot explica întemeiatele incorporale. Ceilalţi, care au inteligibilizat Temeiul în manieră nonfizicală (pitagoricienii, eleaţii) nu pot explica mişcarea întemeiatelor, deoarece atât numerele cât şi Fiinţa parmenidiană sunt imobile. "Arma" nimicitoare folosită de Aristotel este principiul noncontradicţiei, cel mai sigur principiu logic, "prin natură, /principiul noncontradicţiei/ este şi principiul tuturor celorlalte axiome." (*Metafizica*, IV, 4, 1006a). Dar nu ne-am referit la sofiştii: Gorgias şi Protagoras. În cazul acestor faimoşi gânditori trebuie să ne raportăm în primul rând la idealul de ştiinţificitate aristotelică. Ştiinţa este a universalului nu a accidentului, consideră Aristotel. În cartea Gamma (IV) a *Metafizicii*, capitolul 5, Aristotel consideră că celebra afirmaţie a lui Protagoras potrivit căreia "omul este măsura tuturor lucrurilor" se poate aşeza în orizontul celor care contestă principiul noncontradicţiei. Pot fi găsite două opinii contradictorii care să aparţină unor doi oameni distincţi. Din perspectiva lui Protagoras, ambele opinii sunt "măsura tuturor lucrurilor", adică putem să avem două măsuri contradictorii, ceea ce este absurd din perspectiva lui Aristotel. "Căci dacă toate aparenţele sunt adevărate şi toate fenomenele la fel, e necesar ca toate lucrurile să fie concomitent şi adevărate şi false. În fapt, mulţi

oameni concep în chip opus lucrurile unii faţă de alţii, iar pe cei care nu au aceleaşi opinii cu ei înşişi îi socotesc că s-au înşelat, astfel încât e necesar ca acelaşi lucru să fie şi să nu fie. Iar dacă aşa stau lucrurile, este necesar ca toate aparenţele să fie adevărate. (Cei care se înşală şi cei care au dreptate opinează, fireşte, în mod opus unii faţă de alţii. Dacă, aşadar, realitatea ar fi în acest fel, ar avea cu toţii dreptate.)"[252]

Ne amintim argumentele utilizate de Gorgias pentru a demonstra că *nimic nu există*. Gorgias apela la imaginaţie ca specie a gândirii pentru a arăta că nu tot ce se gândeşte este sau există. Din perspectiva lui Aristotel, imaginaţia ruptă, separată complet de realitatea concretă perceptibilă prin cele cinci simţuri este o sursă de judecăţi false şi de raţionamente eronate. Ne reamintim, că criteriul prin care putem verifica dacă o judecată este adevărată sau nu, este adecvarea la realitatea concretă, adecvare realizată în special prin simţul vizual, cel mai important simţ din cele cinci. În cartea Delta (V) a *Metafizicii*, capitolele 28-29 Aristotel discută despre falsul provenit din imaginaţie. Imaginaţia, dacă nu poate fi adecvată la realitatea concretă perceptibilă prin cele cinci simţuri este sursă indubitabilă de incertitudini şi de judecăţi false. Sofistica este orizontul gândirii în care sunt absolutizate numai situaţiile singulare, accidentale, contextuale. Asemenea situaţii nu permit să gândim ceea ce este repetabil, ceea ce este comun, esenţial, în final universal. Sofiştii nu raţionează, potrivit lui Aristotel, în orizontul universalului. Or, cunoaşterea sigură, adevărată şi întemeiată nu poate fi decât referitoare la ceea-ce-este universal. Numai universalul poate fi gândit logic corect, adică respectând principiile logicii. Dacă ne plasăm numai în zona accidentelor, a excepţiilor, a întâmplărilor avem toate şansele să ajungem în situaţii aporetice nonautentice

[252] Aristotel, *Metafizica*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, trad. Andrei Cornea, pag. 169.

şi în acest orizont să deducem că nu putem cunoaşte nimic, absolut nimic sigur. O asemenea concluzie caracteristică sofiştilor nu este întemeiată pe premise adevărate şi nu este demonstrată corect din punct de vedere logic. Mai intervine şi celălalt aspect, referitor la faptul că sofiştii pretindeau bani în schimbul lecţiilor de retorică sau de filosofie. În *Respingerile sofistice*, 1, 165a, "înţelepciunea sofistică este numai aparentă, nu reală". Acesta va fi sensul peiorativ care va rămâne adânc înrădăcinat în istoria filosofiei. Sofismul se înscrie în orizontul erorilor, unele comise cu intenţie şi cu bună ştiinţă. "Raţionament, numai în aparenţă, în deosebire de cel «demonstrativ» (*philosophema*), de epicheremă (dialectic). «Sofismul este un raţionament eristic» (Arist., *Top.*, 8, 11, 162a)."[253] În cazul lui Gorgias avem de a face cu raţionamente eristice, eronate din punct de vedere logic.

Critica presocraticilor realizată de Stagirit este articulată coerent din perspectiva sistemului său metafizic. Adunate laolaltă, ontologiile presocratice se constituie într-un întreg, al filosofiei înseşi. Singularizate sunt doar ipostazieri ale inteligibilizării Temeiului deloc autosuficiente, când se pune problema medierii, a trecerii de la Temei la întemeiate. Adunate ca întreg ne permit să căpătăm curaj de a conştientiza faptul că deşi suntem fiinţări limitate, totuşi putem să gândim *apeiron*-ul anaximandrian, ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită", să conştientizăm limitele să le depăşim permanent şi astfel să depăşim dificultăţile de orice fel în gândire. Acesta este orizontul libertăţii autentice şi la limită al înţelepciunii autentice.

Ne aflăm în punctul penultim al cercetării noastre. Deschiderea celor două ipostazieri ale Filosofiei: ontologia presocraticilor şi metafizica aristotelică, se poate realiza în gândirea lui Martin Heidegger. Acesta este filosoful secolului XX, care se va apleca sistematic asupra presocraticilor şi a

---

[253] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pag. 500.

lui Aristotel. Acest ultim capitol se doreşte ca o deschidere a acestei lucrări către o viitoare cercetare. În fond, filosofia vechilor greci este mereu deschisă şi numai cercetând-o autentic ne putem înţelege mai bine condiţia noastră. Heidegger a înţeles foarte bine acest fapt şi în consecinţă şi-a îndreptat cercetarea filosofică către filosofii greci.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

6. Heidegger şi presocraticii

Filosoful german atât de influent în secolul XX consideră că filosofia se înscrie în orizontul gândirii fiinţei. Întrebarea privitoare la sensul lui *a fi* este orizontul de articulare filosofic. De aceea Heidegger începe aventura filosofică din *Fiinţă şi timp* (*Sein und Zeit*) cu "pregătirea" prealabilă a întrebării privitoare la fiinţă, la sensul lui a *a fi*.[254] Ce înseamnă "a fi"? Aceasta este întrebarea filosofică heideggeriană. Se porneşte în această aventură de la *Sofistul* lui Platon (244 a). Datorită faptului că întrebarea filosofiei este privitoare la sensul lui *a fi*, Heidegger se îndreaptă către orizontul originar presocratic ontologic de inteligibilizare a Fiinţei. Acest orizont este apus demult cu tot cu uimirea şi perplexitatea în faţa acestei întrebări. Toată tradiţia metafizicii europene a acoperit acest orizont originar cu aluviuni conceptuale, astfel încât ceea ce primii filosofi greci au reuşit să inteligibilizeze este demult uitat, ascuns, disimulat, pierdut din orizontul gândirii.[255]

Exemplul oferit de Heidegger este referitor la anumite "prejudecăţi" ale tradiţiei metafizicii europene privitoare la gândirea fiinţei. 1."Fiinţa este conceptul «cel mai general» [...]; 2. Conceptul «fiinţă» nu poate fi definit.[...]; 3. «Fiinţa» este conceptul subînţeles.[...]"[256] Toate aceste coordonate specifice tradiţiei europene au condus în final la

---

[254] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, trad. Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, pag. XXX.
[255] *Ibidem*, pag. 5-7.
[256] *Ibidem*, pag. 7-8.

abandonarea sensurilor originare ale gândirii greceşti. Heidegger consideră că este mai profitabil pentru filosofie să redescoperim aceste sensuri originare, să redescoperim ontologia vechilor greci. Aceasta este şansa filosofiei de a se relansa ca orizont fundamental al gândirii. Presocraticii, Platon şi Aristotel nu au filosofat în acest orizont nonautentic al prejudecăţilor conceptuale. Deoarece spaţiul acestei lucrări nu ne permite o dezvoltare aprofundată a universului heideggrian, ne vom mulţumi numai cu o sumară precizare a câtorva repere heideggeriene. Acest capitol se doreşte deschiderea spre o viitoare aprofundare a filosofiei greceşti.

Heidegger consideră că întrebarea privitoare la sensul lui *a fi* trebuie urmărită şi explicată printr-o distincţie prealabilă, referitoare la diferenţa ontologică dintre Fiinţă (*Sein*) şi fiinţare (*Seiende*). Toată tradiţia metafizicii europene de la Platon şi până la gândirea de secol XX se întemeiază pe lipsa acestei distincţii, ba mai mult, filosofii au confundat Fiinţa cu fiinţările – consideră Heidegger. Interesant este faptul că primii filosofi, presocraticii nu intră în acest orizont. Ei au fost primii care au reuşit să forţeze gândirea să smulgă semnele Fiinţei, cu ajutorul cărora putem să inteligibilizăm temeiul.

Conform lui Heidegger, în orizont ontologic, există o fiinţare privilegiată, exemplară numită *Dasein*, singura care pune întrebarea privitoare la sensul Fiinţei şi care se poate înţelege în orizontul acestei întrebări. Omul în orizontul ontologic, adică *Dasein*-ul, este singura fiinţare care se interoghează privitor la sensul lui *a fi*. Tocmai de aceea, răspunsul privitor la sensul Fiinţei este acela referitor la sensul Fiinţei fiinţării numită *Dasein*. La limită, pentru a afla sensul Fiinţei fiinţării numită *Dasein*, trebuie s-o analizăm în orizontul temporalităţii. Există registrul autentic şi neautentic al fiinţării numită *Dasein*. Existenţialii, care sunt elementele constituţiei fundamental-ontologice a *Dasein*-ului, sunt cei care se actualizează diferit de la individ la individ

şi care alcătuiesc scheletul Fiinţei fiinţării numită *Dasein*. Această actualizare a existenţialilor înseamnă ca fiinţarea numită *Dasein* să fie analizată dinamic, în orizontul temporalităţii. Fiinţările inerţiale sau cele simplu prezente (piatra sau animalul) nu se interoghează privitor la sensul lui *a fi*. Aşadar, reperele principale ale filosofiei heideggeriene înseamnă orizont ontologic. Perplexitatea şi uimirea sunt referitoare la sensul Fiinţei.[257] Aceasta fiinţă, care este de fiecare dată fiinţa unei fiinţări anume reaminteşte gândul fundamental aristotelic de a gândi Temeiul împreună cu întemeiatele. Nu trebuie menţinută ruptura între Temei şi întemeiate, deoarece această separaţie ne împinge către dificultăţi în gândirea întemeierii. Heidegger procedează în aceeaşi manieră. Datul fenomenologic este punctul de pornire. Cum gândim fenomenul în orizont fundamental ontologic pentru a-i putea inteligibiliza fiinţa? Faptul că sensul fiinţei fiinţării numită *Dasein* este actualizat de fiecare *Dasein* în parte redeschide orizontul gândirii celor patru cauze aristotelice care diferă de la întemeiat la întemeiat. Gândirea *Dasein*-ului în orizontul temporalităţii redeschide orizontul *Fizicii* aristotelice. Stagiritul considera că trebuie să gândim problema mişcării şi spaţio-temporalitatea întemeiatelor. Cum stau lucrurile în cazul relaţiei dintre Heidegger şi presocratici? Ne vom referi în special la Parmenide, deoarece în capitolul dedicat acestuia am evidenţiat trei condiţii de posibilitate privind instituirea ontologică a Fiinţei. Aşa cum am arătat, miza ontologiei parmenidiene este instituirea ontologică a Fiinţei şi modalitatea de inteligibilizare a acesteia. Existenţa, multiplicitatea sunt eliminate de eleat din orizontul demersului său filosofic. Cum întemeiază Fiinţa nu este întrebarea filosofiei parmenidiene. Cum gândim Fiinţa este întrebarea fundamentală în ontologie. O astfel de întrebare atrage după sine un univers secundar inclus

---

[257] A se vedea „Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni", *Fiinţă şi timp*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, trad. Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă.

în orizontul întrebării şi anume acela referitor la condiţiile de posibilitate ale gândirii Fiinţei. Dacă Fiinţa poate fi gândită înseamnă că putem vorbi despre aceste condiţii de posibilitate. Am înfăţişat cele trei condiţii de posibilitate privitoare la instituirea ontologică a Fiinţei, folosindu-ne de orizontul gândirii heideggeriene. Le reluăm succint: 1) Co-apartenenţa originară între om şi Fiinţă, sau în termeni heideggerieni între *Dasein* şi *Sein*. Datorită acestui fapt omul poate avea acces, prin intermediul *nous*-ului preţuit şi de Aristotel, direct întru fiinţă; 2) *A gândi este totuna cu a fi* reprezintă condiţia de posibilitate prin care putem să gândim conţinutul experienţei nemijlocite; 3) Limba originară, despre care vorbeşte Heidegger în *Originea operei de artă* reprezintă condiţia de posibilitate prin care putem să exprimăm acest conţinut gândit pe calea convingerii parmenidiene. Fiinţa parmenidiană este unică, imuabilă, universală, aceeaşi pentru toate întemeiatele, în timp ce fiinţa heideggeriană este de fiecare dată fiinţa unei fiinţări.

În afară de aceste aspecte aş mai dori să conturez două posibile legături între fenomenologia heideggeriană şi ontologiile presocratice. În cazul lui Heraclit există celebrul fragment 123: „După Heraclit, naturii (lucrurilor) îi place să rămână ascunsă."[258]

În cazul lui Heidegger ce (cine) va fi ascuns în primă instanţă urmând să fie dezvăluit, scos din ascundere în stare de neascundere? Este vorba despre adevărul heideggerian înţeles prin termenul grecesc de *aletheia*. Starea de neascundere este situaţia în care prin analiză fenomenologică, care este una existenţial-ontologică, dezvăluim sensul lui *a fi*, sensul fiinţei unei fiinţări anume. Adevărul, aşadar, este ascuns în primă instanţă.[259]Heidegger însuşi precizează în *Fiinţă şi timp*, faptul că Parmenide însuşi deschide acest

---

[258] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, Bucureşti 1984, pag. 75.

[259] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, trad. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă, pag. 285 - 302.

orizont al inteligibilizării adevărului: „Din cele mai vechi timpuri, filosofia a asociat adevărul cu fiinţa. Parmenide, primul care a des-coperit fiinţa fiinţării, «identifică» fiinţa cu înţelegerea perceptivă a fiinţei: [*to gar auto noein estin te kai einai*]."[260]

Un alt reper este referitor la Democrit. Aristotel, în *Fizica*, I, 5, 188 1 22. spune referitor la doctrina filosofică a lui Democrit: [...] "Adevăr este ceea ce apare". Chiar dacă este ascuns, sau este în stare de ascundere, adevărul apare în sensul că ne este accesibil. Putem avea acces la el prin analiză fundamental-ontologică, în maniera heideggeriană. Afirmaţia democriteană poate fi inteligibilizată heideggerian în felul următor. Avem acces la fenomen. Adevărul înţeles ca stare de neascundere poate fi gândit în orizontul fenomenelor, deoarece nu mai suntem în orizontul kantian al separaţiei tranşante între fenomen şi lucru în sine, principial incognoscibil. Aceeaşi separaţie tranşantă între Temei şi întemeiate ne aduce aceleaşi dificultăţi semnalate de Aristotel. Fenomenul heideggerian este gândit în sens originar: "Cuvântul grec [*phainomenon*], la care trimite termenul de «fenomen», derivă din verbul [*phainestai*] care înseamnă: a se arăta; de aceea, sensul lui [*phainomenon*] este: ceea ce se arată, ceea ce este manifest [...]."[261]

Nu puteam încheia demersul nostru fără să re-amintim firul nostru călăuzitor. Am pornit la drum având drept orizont gândirea *apeiron*-ului anaximandrian înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită". Se întâmplă, cumva, acelaşi aspect şi în cazul gândirii heideggeriene? Fiinţarea privilegiată numită *Dasein*, adică omul aflat pe "calea convingerii" parmenidiene este caracterizat printr-un existenţial "special" numit "putinţă-de-a-fi" (*Das Seinkönnen*).[262] Aici apare faptul că Heidegger gândeşte *Dasein*-ul ca fiind

---

[260] *Ibidem*, pag. 285.
[261] *Ibidem*, pag. 38.
[262] *Ibidem*, pag. 391.

"scăldat în posibilităţi de a fi, de a exista". Aceste posibilităţi îi asigură libertatea de alegere existenţială atunci când sunt infinite la nivelul condiţiilor de posibilitate. Aşadar, avem o altă ipostaziere semantică a *apeiron*-ului. Putinţa-de-a-fi este fie autentică fie neautentică, numai *Dasein*-ul hotărăşte care este orizontul de actualizare. Ne-am reîntors la Aristotel şi la presocratici? Cu siguranţă, dacă am revenit în punctul din care am pornit, avem dovada faptului că filosofia este inteligibilizată în întregul ei autentic de către primii gânditori greci. Şi presocraticii şi Aristotel ne sunt actuali şi trebuie să ne raportăm autentic faţă de filosofia acestora.

Aceasta poate fi justificarea faptului că, în secolul trecut Heidegger a fost preocupat sistematic de dezgroparea sensurilor originare greceşti, de dezvăluirea adevărului inteligibilizat de primii filosofi greci.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

7. Concluzii

Iată-ne ajunşi să concluzionăm încheierea demersului nostru. Am pornit în cercetarea noastră de la gândirea *apeiron*-ului anaximandrian, înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită" Acesta este conceptul fundamental al demersului nostru. Putem să gândim Infinitul, deocamdată, la fel cum gândea E.M. Cioran ideea de sinucidere (*Apocalipsa după Cioran*). Ideea de sinucidere este absolut indispensabilă pentru a fi absolut liberi, fără să am ideea că oricând mă pot sinucide, nu pot fi liber. Însă – aşa cum însuşi Cioran o spunea – nu trebuie să te sinucizi, tocmai pentru că-ţi anulezi posibilităţile de a fi, îţi închizi libertatea, deoarece nu mai exişti. Ideea de sinucidere, în cazul marelui gânditor este Orizontul de articulare a Libertăţii, de care a fost atât de mult preocupat. La fel stau lucrurile şi în cazul *apeiron*-ului. Putem scăpa de dificultăţi, de înfundături, ne putem elibera gândirea de prejudecăţi, tocmai pentru că ultima noastră posibilitate de a gândi Temeiul este aceasta.

Vom epuiza de gândit Infinitul? Cel mai bun răspuns ce se poate da este: "nu ştim". Şi poate că este singurul. De aici nu rezultă că nu trebuie să mai avem în centrul preocupărilor noastre mintale, inteligibilizarea Infinitului. Ar fi o prejudecată de tipul celor enunţate de Heidegger privitoare la gândirea Fiinţei. Pe urmele gânditorului german, am putea spune că sarcina filosofiei în secolul XXI este cum gândim Infinitul astfel încât să nu "pierdem" nicio ipostaziere a acestuia. În antichitatea greacă, Anaximandru a reuşit "performanţa" formidabilă de a-l numi. Aristotel ne-a oferit primele repere ferme în acest abis semantic, astfel încât să nu ne prăbuşim conceptual definitiv.

Astăzi, dacă este să amintim remarcile "amare" heideggeriene, referitoare la faptul că ne-am pierdut uimirea şi perplexitatea în faţă întrebării privitoare la Fiinţă, nu cumva, ne-am pierdut şi orice speranţă, orice curaj, în a încerca măcar să gândim Infinitul, pe urmele *apeiron*-ului anaximandrian, înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită"? Dacă aşa stau lucrurile, ce avem de pierdut sau ce avem de câştigat? Într-un univers conceptual strict finit avem iluzia că putem inteligibiliza absolut orice fără nicio problemă, însă vom intra în cele mai grele dificultăţi ale gândirii. Într-un astfel de orizont pierdem TOT. Dimpotrivă, singura noastră "salvare", deocamdată, este gândirea a ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită", deoarece câştigăm TOT. Şi ce poate fi mai sublim, decât acest miracol (numai în Infinit există miracole) ca omul, finit la limită, să poată gândi ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită"?

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

8. Rezumat

Tema acestei lucrări este privitoare la ontologia presocraticilor şi la metafizica aristotelică. Prin ontologie înţelegem universul de inteligibilizare a Temeiului sau a Fiinţei. Prin metafizică vom înţelege orizontul de inteligibilizare a relaţiei dintre Temei şi întemeiate, cum se trece de la unu la multiplu.

În orizontul ontologiei presocraticilor avem de-a face cu diferite ipostazieri de inteligibilizare a Fiinţei. Întrebarea fundamentală este aceea privitoare la cum gândim Fiinţa. În prealabil am înfăţişat trecerea de la mit la filosofie. În orizontul mitologiei avem de-a face cu o modalitate (cosmogonia) de-a explica universul, prin conturarea diferitelor zeităţi. Este important faptul că divinitatea primordială cuprinde, conţine, este cauza dubletului originar opozitiv: bine-rău. O altă temă foarte importantă care va trece în orizontul filosofiei este aceea privitoare la sacrificiul originar. Lumea este creată de divinităţile originare şi la facerea lumii trebuie înfăptuit sacrificiul originar.

În orizontul filosofiei lumea va fi gândită în maniera raţională. Începutul filosofiei este datorat lui Thales din Milet, care gândeşte universul ca fiind întemeiat de un unic principiu. Acest act al gândirii deschide orizontul filosofiei. Toată diversitatea Intemeiatelor să fie gândită printr-un singur principiu care întemeiază. Thales a numit acest principiu *apa*. În orizontul ontologiei se pune accentul pe gândirea acelui unu din care provin toate.

Anaximenes gândeşte principiul ca fiind aerul. Apa lui Thales, aerul lui Anaximenes, focul lui Heraclit, apa,

aerul, focul şi pământul la Empedocle reprezintă elementele primordiale prin care este înteligibilizată lumea. De ce sunt alese aceste elemente? Răspunsurile sunt multiple, modalităţile de hermeneutică sunt diverse, aşa cum considera şi Paul Ricœur în *Eseuri de hermeneutică (conflictul interpretărilor)*. Aceste elemente primordiale, apa, aerul, focul, pământul sunt *stoicheia* care în româneşte s-ar traduce prin stihiile. Dacă ne gândim că aceste stihii sunt responsabile de fenomene incontrolabile de om şi mai ales cu efecte devastatoare asupra umanităţii putem să ne întregim perspectiva alegerii vechilor greci.

Anaximandros din Milet este cel care declanşează big-bang-ul în filosofie. El va gândi, va numi Temeiul, Principiul tuturor întemeiatelor *apeiron*. Traducerea literală ar fi "fără limită". Am "tradus" *apeiron* prin ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită". Ne-am folosit de această ipostaziere semantică, deşi ar fi trebuit să gândim simultam şi depăşirea acestei limite, referindu-mă la ceea-ce-este. Pentru a fi consecvenţi am putea spune că *apeiron*-ul este ceea-ce-este, nu este ceea-ce-este, nu este nici ceea-ce-este nici ceea-ce-nu-este; şi este mai mult decât ceea-ce-este şi ceea-ce-nu-este "fără-niciun-fel-de-limită".

Toate ontologiile presocratice reprezintă ipostazieri de inteligibilizare ale *apeiron*-ului anaximandrian înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită". Singurele limite care apar ne sunt datorate nouă. Apare întrebarea cum putem gândi Infinitul, având în vedere că suntem finiţi, fie şi numai pentru faptul că existenţa noastră în timp este strict finită, măsurabilă? Singura noastră salvare, deocamdată, este faptul că putem gândi Infinitul în conştiinţă. Adică să-l avem permanent în orizontul gândirii ca fiind suprema posibilitate prin care putem să depăşim dificultăţile, limitele, limitările etc.

Pitagoricienii vor considera că temeiul acestei lumi sunt numerele. Există un adevărat model de reconstrucţie conceptuală a lumii. Decada pitagorică este alcătuită

din 1+2+3+4. Aceste numere sunt apoi aşezate şi corelate cu elementele geometrice: punct, linie, triunghi (cea mai simplă figură plană) şi 4 delimitează cea mai simplă figură spaţială. Sunt zece planete în sistemul nostru solar, nouă erau observabile, iar cea de-a zecea este *Antichton*-ul.

Heraclit din Efes este cel care completează ontologia parmenidiană. Principiul acestei lumi este focul. Focul este inteligibilizat prin *logos*. Aşa cum Anaxagoras ne-a dăruit *nous*-ul, Heraclit ne-a dăruit *logos*-ul. Lumea este gândită în devenirea acesteia, schimbarea fiind aspectul fundamental în univers.

Discipolul său Cratylos va proceda la fel cum a procedat Zenon din Elea cu maestrul său Parmenide. Dacă Heraclit a spus că nu te poţi scufunda de două ori în apa aceluiaşi râu, Cratylos a spus că nici măcar o singură dată nu te poţi scufunda în apa aceluiaşi râu, datorită devenirii.

Şcoala eleată de filosofie este un moment fundamental în ontologie. Parmenides din Eleea este cel care va institui ontologic Fiinţa prin gândire. Miza filosofiei parmenidiene este instituirea ontologică a Fiinţei, chiar cu "sacrificarea" întemeiatelor. Cele trei condiţii privitoare la instituirea ontologică a Fiinţei au fost înfăţişate prin reperele heideggeriene: 1) Co-apartenenţa omului şi a Fiinţei; 2) *A gândi e totuna cu a fi*, o intuiţie noetică, pe Calea Convingerii care permite gândirea Fiinţei prin celebrele semne parmenidiene (Fiinţa este unică, nenăscută, nepieritoare, omogenă etc.); 3) Limba originară în care sunt numiţi zeii şi toate lucrurile în esenţa lor, despre care ne vorbeşte Heidegger în *Originea operei de artă* şi care permite exprimare conţinutului gândit.

Zenon, discipolul lui Parmenides absolutizează unicitatea şi intransformabilitatea fiinţei parmenidiene. Aporiile sale au acest rol. Din perspectiva noncontradicţiei ele pot fi facil demontate şi calificate ca raţionamente eronate, aşa cum face Aristotel. Însă, în orizontul gândirii *apeiron*-ului aporiile lui Zenon au o justificare fie şi numai prin evidenţierea

unor limite. Potrivit lui Aristotel, Zenon este cel care fundamentează dialectica.

Empedocles din Agrigent este gânditorul faimos care parcă reînvie orizontul mitico-religios şamanic, dar totuşi în ipostaziere filosofică. Cele patru elemente primordiale sau rădăcini cum le numeşte el: apa, aerul, focul şi pământul sunt adunate de *Philia* (Iubirea) şi îndepărtate, despărţite de *Neikos* (Ura).

Anaxagoras va gândi temeiul ca fiind în dublă perspectivă: în ordine materială avem de-a face cu *homoiomerii*, "părticele" "unităţi ultime elementare" ca monadele leibniziene, iar *nous*-ul este agentul ordonator. *Nous*-ul este intelectul intuitiv, facultate specială a gândirii omului, care va face carieră prin Aristotel până în perioada modernă şi contemporană.

Atomiştii (Leucip şi Democrit) conturează ipostazierea microcosmosului. Atomul este ultima "cărămidă" din care este alcătuită lumea. Pe lângă atomi există şi vidul, spaţiul absolut gol, fără niciun fel de materie.

Sofiştii sunt gânditorii care întregesc tot acest tablou fascinant al filosofiei presocratice greceşti. Protagoras este cel care va spune că "omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt cum că sunt şi a celor ce nu sunt cum că nu sunt." Acest gând filosofic plasează omul ca fiind fiinţarea privilegiată în gândirea Fiinţei.

Gorgias din Leontinoi poate fi gândit ca fiind *sinucigaşul* în filosofie. Dacă Parmenide instituie ontologic Fiinţa, Gorgias instituie meontologic Nefiinţa. Putem să privim în oglindă condiţiile de posibilitate privitoare la instituirea ontologică a Fiinţei parmenidiene. Nefiinţa gorgiană nu este, apoi dacă nu este înseamnă că nu poate fi gândită, dacă totuşi am putea gândi cumva în acest orizont, atunci nu am putea exprima acest conţinut gândit.

Toate aceste repere înfăţişate înseamnă ontologie. Însă se pune problema cum în-temeiază Temeiul unic o multiplicitate de întemeiate? Întrebarea care exprimă criza

ontologiei şi necesitatea gândirii unei alte ipostazieri filosofice, metafizica. Aristotel este cel care sistematic va realiza acest deziderat. Reperul principal este echivocitatea semantică a fiinţei. De aici rezultă ipostazierile şi orizonturile multiple ale Fiinţei aristotelice, gândite totuşi într-o unicitate originară (Primul Motor). În orizontul filosofiei secunde din *Fizica* avem de-a face cu materia, forma şi privaţia. În *Metafizica* avem de-a face cu patru cauze: materială, formală, eficientă şi finală. Apoi avem de-a face cu două orizonturi fundamentale: potenţa şi actul. Toate acestea gândite prin cele zece categorii: substanţa, cantitatea, calitatea, relaţia, locul, timpul, poziţia, posesia, acţiunea şi pasiunea. Dintre toate aceste zece categorii, privilegiată va fi substanţa. Aristotel vrea să scape de principala dificultate a manierelor de inteligibilizare a Temeiului prin separaţie de întemeiate. Filosoful va gândi întotdeauna Temeiul împreună cu întemeiatele fără nicio separaţie ontologică

Având toate aceste instrumente ale gândirii la îndemână, Stagiritul va realiza interpretarea ontologiilor presocratice. Critica sa este justificată din perspectiva siste-mului său metafizic. Considerate fiecare în parte, ontologiile presocratice nu sunt auto-suficiente, însă laolaltă se încheagă într-un tot armonios, tocmai datorită faptului că ele reprezintă ipostazieri ale inteligibilizării *apeiron*-ului anaximandrian.

Deschiderea şi totodată închiderea acestei lucrări este reprezentată de fenomenologia heideggeriană. Filosoful german ne redeschide autenticul orizont al gândirii vechilor greci, uitat, ascuns, dar totuşi viu, mereu actual pentru noi. Miza filosofiei se referă la multiplicitatea semantică a Fiinţei.

BIBLIOGRAFIE

Aristotel - *Despre interpretare*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, trad. Constantin Noica.

Aristotel - *Etica nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, trad. Stella Petecel.

Aristotel - *Fizica*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, trad. N.I. Barbu.

Aristotel - *Metafizica*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, trad. Andrei Cornea.

Aristotel - *Organon*, Editura Iri, Bucureşti, 1998, trad. Mircea Florian.

Aristotel - *Poetica*, Editura Iri, Bucureşti, Bucureşti, 1998, trad. Stella Petecel.

Aristotel - *Politica*, Editura Antet, Oradea, 1996, trad. Elena Bezdechi.

Aristotel - *Protrepticul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, trad. Bogdan Mincă şi Cătălin Partenie.

Aubenque, Pierre - *Problema fiinţei la Aristotel*, Editura Teora, Bucureşti, 1998, trad. Daniela Gheorghe.

Banu, Ion - *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

Borges, J. L. - *Opere* vol. 2, Editura Univers, Bucureşti, 1999. trad. Cristina Hăulică, Andrei Ionescu, Darie Novăceanu.

Châtelet, François- *La philosophie païenne*, Hachette Litteratures, Paris,1999.

De Coulanges, Fustel - *Cetatea antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984, trad. Mioara şi Pan Izverna.

Descartes, René- *Meditaţii metafizice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992. trad. Constantin Noica.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Detienne, Marcel - *Inventarea mitologiei*, Editura Symposion, Bucureşti, 1997, trad. Robert Adam şi Dan Stanciu.

Dodds, Eric Robertson - *Grecii şi iraţionalul*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, trad. Catrinel Pleşu.

Dragomir, Alexandru - *Crase banalităţi metafizice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008

Faguet, Émile - *Studii literare*, Editura Univers, Bucureşti, 1975, trad. Sanda Mihăiescu-Boroianu.

Flacelière, Robert - *Viaţa de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1976, trad. Diana Lupaş.

Guthrie, W. K. C. - *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 1999. trad. Diana Roşculescu.

Guthrie, W. K. C. - *Sofiştii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, trad. Mihai C. Udma.

Hegel, G. W. Fr. - *Prelegeri de estetică*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966. trad. D. D. Roşca.

Hegel, G. W. Fr. - *Prelegeri de istoria filosofiei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1963. trad. D. D. Roşca.

Heidegger, Martin - *Fiinţă şi timp*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, trad. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă.

Heidegger,Martin - *Introducere în metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti,1999. trad. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger.

Heidegger, Martin - *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995. trad. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger.

Heidegger, Martin - *Principiul identităţii*, Editura Crater, Bucureşti, 1991. trad. Dan-Ovidiu Totescu.

Heidegger, Martin - *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, Bucureşti, 1988. trad. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger.

Joja, Athanasie - "Teoria universalului la Aristotel", în *Probleme de logică*, vol IV, Editura Academiei, Bucureşti, 1972.

Kant, Immanuel - *Critica raţiunii pure*, Editura Iri, Bucureşti, 1998. trad. Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc.

Lévêque, Pierre - *Aventura greaca*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1987, trad. Constanţa Tănăsescu.
Lurker, Manfred - *Lexicon de zei şi demoni*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1999, trad. Adela Motoc.
Nietzsche, Friedrich - *Naşterea tragediei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1978, trad. Ion Dobrogeanu-Gherea, Ion Herdan
Pippidi, D. M. - *Presocraticii, fragmentele eleaţilor*, Editura Teora, Bucureşti, 1998.
Ricœur, Paul - *Eseuri de hermeneutică*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999, trad. Horia Lazăr.
Rockmore, Tom - *Înainte şi după Hegel*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998. trad. Cecilia Tohăneanu.
Rohde, Erwin - *Psyché*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985, trad. Mircea Popescu.
Ross, Sir David - *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, trad. Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus.
Schelling, W. Fr. - *Sistemul idealismului transcendental*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995. trad. Radu Gabriel Pârvu.
Schopenhauer, Arthur - *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, Editura Moldova, Iaşi, 1995.
Schuhl, Pierre-Maxime - *Eseu asupra formării gândirii greceşti*, Editura Teora, Bucureşti, 2000, trad. Liliana Zaschievici.
Surdu, Alexandru - *Filosofia modernă*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002.
Surdu, Alexandru - *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, Bucureşti, 2000.
Vaihinger, Hans - *Filosofia lui "ca şi cum"*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, trad. Cristina Dumitru, Rareş Moldovan, Octavian More.
Veyne, Paul - *Au crezut grecii în miturile lor?*, Editura Univers, Bucureşti, 1996, trad. Bogdan Ghiu.
Veyne, Paul - *Cum se scrie istoria*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999, trad. Maria Carpov.
Vernant, Jean-Pierre - *Mit şi gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, trad. Zoe Petre, Andrei Niculescu.

Vernant, Jean-Pierre - *Originile gândirii greceşti*, Editura Symposion, Bucureşti, 1995, trad. Florica Bechet, Dan Stanciu.

Vidal-Naquet, Pierre - *Vânătorul negru*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1985, trad. Zoe Petre.

Vlastos, Gregory - *Studies in Greek Philosophy*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.

Vlăduţescu, Gheorghe - *Bufniţa Minervei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996

Vlăduţescu, Gheorghe - *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.

Vlăduţescu, Gheorghe - *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984.

Vlăduţescu, Gheorghe; Bănşoiu, Ion - *Filosofia greacă în texte alese*, Editura Punct, Bucureşti, 2002.

Vlăduţescu, Gheorghe - *Modernitatea ontologiei aristotelice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983.

Vlăduţescu, Gheorghe - *Ontologie şi metafizică la greci*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998.

Vlăduţescu, Gheorghe - *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cărți disponibile la Editura Pelican:

Seria Filosofie
Constantin Stoenescu, *Experiență și semnificație*
Moritz Schlick, *Formă și conținut. O introducere în gândirea filosofică*
Ernst Tugendhat, Ursula Wolf, *Propedeutică logico-semantică*
Walter Biemel, *Fenomenologie și hermeneutică*
Bernhard Waldenfels, *Schița unei fenomenologii responsive*
Ion Tănăsescu (editor), *Argumentul ontologic. Aspecte tradiționale și interpretări moderne*
Constantin Stoenescu, Ion Tănăsescu (editori), *Filosofia austriacă. Origini. Specific. Reprezentanți*
Adrian Niță (coordonator), *Natura timpului*
D. Stoianovici, G. Flonta, C. Stoenescu (editori), *Filosofia lui Karl Popper. Analize și interpretări*
Constantin Stoenescu, *Limbaj, experiență, cunoaștere*
Dragoș Popescu, *Logica naturală și știința logicii în filosofia lui Hegel*

Seria Istorie
Traian Popa, *Din Istoria Partidului Național Liberal*
Mircea Alexa, *Știri despre județul Vlașca în ziarul socialist „Lumea Nouă"*
Pamfil Șeicaru, *Dunărea – fluviu la cinci mări*
Damian Ancu, Ion Bălan, *Monografia comunei Gogoșari*
Cristian Schuster, Traian Popa, *Mironești I. Locuri, cercetări arheologice, monumente și personaje istorice*
Bogdan Tănăsescu (editor), *Tezaure pierdute, tezaure regăsite*
Ionuț-Cristian Gheorghe, Ioan I. Scafeș, *Arme de foc din colecția Muzeului Județean „Teohari Antonescu"*

Seria Critică literară
Nedeea Burcă, *Strigăt și fum. Trei eseuri despre Benjamin Fondane.*

Seria Jurnale. Memorialistică
Vasile Cristoi, *Marș în tăcere*
Ioan-Dan Poenăreanu, *Dincolo de jurnal*

Seria Carte școlară
Liliana Drăgan, Nicoleta Niculae, *Teste grilă și rebusuri chimice pentru gimnaziu*
C. Cocoș, C. Păgilă, N. Niculae, M. Bicu *Consiliere școlară. Curriculum la decizia școlii pentru învățământul gimnazial*

Seria Roman
Florin Miertoiu, *Omul înarmat*

Seria Clasicii literaturii române
Dimitrie Bolintineanu, *Călătorii la românii din Macedonia și de la Muntele Athos*

Seria Poezie
Ionel Muscalu, *Războiul cailor pe pereți*
Anișoara Ciobanu Velici, *Dau o zi de vară pentru iubire*
Vasile Arcanu, *Pe aripile nopții*
Dunia Pălăngeanu, *Rugă pentru diminețile orașului*
Oana Bârnac, *Fețele iubirii*
Hanibal Georgescu, *Monocord. Poemele clepsidrei*
Ionel Muscalu, *Baladele orașului meu. Chipuri de prieteni*

Comenzi și relații la e-mail: noua_alianta@yahoo.com

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2010 | 13583
20

"Dacă istoria filosofiei este o problemă de filozofie, iar nu de istoriografie, așa cum se spune, chiar dacă se face mai puțin de la Hegel încoace, primul care «citea» istoria în vederea sistemului a fost Aristotel. Ionuț Ștefan vine cu o tează privitoare la Aristotel și presocratici și, în linii mari, reușește să-și atingă scopul, nu dintre cele mai ușoare, anume reconstituirea istorică a filozofiei aristotelice. Pentru că o asemenea întreprindere nu putea să aibe alt scop, decât acesta, dacă autorul ținea (și țintea) la autenticitate. De altfel, acest demers îl și urmează pe acela aristotelic. Autorul a înțeles bine că o hermeneutică în aplicație istorică nu are cum să fie în sine, cu obiectivitate mecanică. De aceea, din interpretările aristotelice nu aflăm opiniile filosofilor în stricta lor realitate istorică (textuală) ci altceva, în primul rând altceva, anume, pentru că filosofiile anterioare sunt citite to on eneka, *în vederea a ceva, din ele ne putem da seama de ceea ce va fi trecut în altă construcție. Aristotel nu-i citea pe cei mai dinainte pentru ei înșiși: chiar dacă ar fi posibilă o lectură istorică, la ce bun? Citim dintr-o situare și în vederea a ceva, de-a lungul timpului, din mereu altă situare și mereu în vederea a altceva."*

septembrie 2010
academician Gheorghe Vladutescu

ISBN 978-973-1993-11-9
9 789731 993119